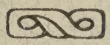
Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin.



Inaugural-Dissertation,

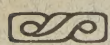
zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Max Kreutle.



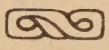
Fulda 1918.

FULDAER ACTIENDRUCKEREI.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552312_0084

Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin.



Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

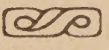
der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

Max Kreutle.



Fulda 1918.

FULDAER ACTIENDRUCKEREI

Eingereicht am 25. Oktober 1913.

Genehmigt auf Antrag des Herrn Professors Baeumker.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1914.

IMPRIMATUR.

Augustae Vindelic., die 26. Julii 1919.

Vicarius generalis:

M. Niedermair.

Hauser, Secr.

Einleitung.

I. Die Unsterblichkeitslehre Augustins.

Der erste Denker, der sich im Abendland mit der Unsterblichkeit der Seele beschäftigte, war Augustinus, dessen feuriger Geist unwiderstehlich nach der Erkenntnis des eigenen Ich verlangte und sich vor allem für das Schicksal desselben nach dem Tode des Leibes interessierte. Darum nimmt das Unsterblichkeitsproblem in seinen philosophischen Untersuchungen eine der ersten Stellen ein, und staunenswert ist es, was sein grübelnder Geis auf diesem Gebiet ersonnen.

1. Das Erste, worauf sich bei diesem Problem das Augenmerk Augustins richtete, war **die Substanzialität der Seele.** Denn nur, wenn dem seelischen Geschehen ein wirkliches, einheitliches und bleibendes Subjekt zu Grunde liegt, hat die Frage nach persönlicher Unsterblichkeit einen Sinn. Worauf gründet sich nun bei Augustin die Substanzialität? Sie gründet sich auf die Feststellung, dass das eigene Denken und deshalb auch die eigene Existenz das Sicherste ist[1]). „Selbst wenn ich mich täusche, so steht doch fest, dass ich bin; denn wer nicht ist, der kann sich auch nicht täuschen. Und so bin ich, insofern ich mich täusche“[2]). Wir haben es also mit einer Realität des Ich zu tun.

Dieses „Ich“ ist ausserdem ganz selbständig gegenüber den seelischen Vorgängen, es ist verschieden von den seelischen Tätigkeiten. Augustinus geht also nicht die Bahnen der Aktualitätstheorie, nach der die Seele nichts anderes ist als die Summe der psychischen Funktionen. Nein, er betont mit aller Entschiedenheit[3]), dass das Ich eine selbständige Realität ist, zu der sich die seelischen Phänomene verhalten wie die Akzidenzien zur Substanz.

---

[1]) Soliloq. II c. 1 n. 1 — De trinit. X c. 10 — De civitate Dei XI c. 26 PL 32, 685 — PL 42, 980 f. — PL 41, 339 f.

[2]) „Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott“ von Grabmann, in „Rüstzeug der Gegenwart“, herausg. von Froberger (Köln 1916) 35.

[3]) De trinit. XV c. 22 n. 42 PL 42, 1089.

Hauptmerkmal der Substanz ist neben der Selbständigkeit das Beharren gegenüber dem Wechsel des Werdens und Vergehens. Auch dieses weiss Augustinus am Ich nachzuweisen. Denn das Gedächtnis tut uns dar, dass in uns etwas ist, was nicht der Veränderlichkeit unterworfen ist. Das Ich ist gleichsam der festragende Fels, an dem die Wogen des Bewusstseinsstromes unablässig vorüberrauschen [1]).

Das Gesagte gilt in erster Linie vom Ich, gilt es auch von der Seele? Ja; denn das Ich und die Seele bedeuten bei Augustinus ein und dasselbe [2]).

2. Die zweite grosse Ueberzeugung, die sich bei Augustinus gebildet, ist **die Geistigkeit der Seele**, der Seelensubstanz. Eigentlich liesse sich dieselbe schon aus der von ihm bewiesenen Substanzialität dartun, allein er bringt dafür noch andere Momente.

Der Grund, sagt Augustinus, warum so viele nicht zur Geistigkeit der Seele vordringen, liegt darin, dass sie sich von dem, was sie umgibt, nicht losmachen können. Denn, da jede geistige Tätigkeit vermittels des Körpers zu Stande kommt und hier augenscheinlich zu Tage tritt, so verwechseln die meisten Menschen diese sekundäre Erscheinung mit der verborgenen primären. Darüber hilft nur die Abkehr von der Sinnenwelt hinweg und die Einkehr in sich selbst als der Weg, der sicher zur Erkenntnis unserer Seele führt. So ist denn bei Augustinus die Begründung der Immaterialität nur eine Fortsetzung und Erweiterung seiner Ausführungen über die Substanzialität. Von der Gewissheitserkenntnis über unsere Bewusstseinstatsachen und über die Existenz des eigenen Ich tritt er denn auch in De trin. seinen Beweis über die Geistigkeit der Seele an. Wenn nämlich Luft oder Feuer, ein Körper oder eine körperliche Eigenschaft die Natur der Seele bilden würde, dann müsste sich die Seele mit derselben Gewissheit als dies erkennen, mit der sie weiss, dass sie denkt und existiert Das ist aber nicht der Fall, also ist sie auch nichts von alledem.

Ferner [3]) denkt unser Geist das Feuer, die Luft und all das, worin angeblich das Wesen der Seele besteht, auf die gleiche Weise, wie er die anderen Körper erkennt. Nun ist es doch nicht gut verständlich, dass unsere Seele das, was sie ist, auf dieselbe Weise denke, wie das, was sie nicht ist. Unsere geistige Erkenntnis des Feuers, der Luft usw. ist eine von den Sinneswahrnehmungen und Phantasievorstellungen abhängige, während wir die Bewusstseinstatsachen und unser eigenes Ich ohne Vermittlung von Sinnesbildern und auf Grund ihres unmittelbaren Gegenwärtigseins erkennen.

---

[1]) Grabmann a. a. O. 39 und Conf. X 8 PL 32, 785.

[2] De trin. X c. 10 n. 16: Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. P L 42, 981.

[3]) Grabmann a. a. O. 53.

Diese verschiedene Art, wie wir das körperliche Denken erfassen und wie wir die Bewusstseinstatsachen und das eigene Ich erfassen, tut wiederum die Immaterialität der Seele dar.

Die anderen Beweise für die Geistigkeit der Seele gewinnt Augustinus aus der Analyse der höheren Seelentätigkeiten. Plato hatte den Satz geprägt[1]), dass Verwandtes durch Verwandtes wahrgenommen werde. An diesen Satz lehnt sich Angustinus ein paarmal an. In De duabus animabus c. 2 sagt er nämlich, dass die Bewusstseinstatsachen intelligible Objekte sind und daher nicht von den Sinnen, sondern nur vom Intellekt wahrgenommen werden können Demnach muss auch das Wesen der Seele, das sich in diesen Bewusstseinstatsachen kundtut, intelligibel oder geistig sein[2]). In De quant. an. c. 13 hören wir, da s sich die Seele geometrische Grössen vorstellen kann[3]), die unkörperlich sind und keine Ausdehnung haben. Also muss auch die Seele unkörperlich sein.

Diese Argumentationen führen ohne weiteres zum Erweis der Immaterialität der Seele aus dem Inhalt und der Betätigungsweise des menschlichen Denkens und Wollens. Augustinus trennt scharf zwischen dem sinnlichen Vorstellen und der Tätigkeit des Denkens und Wollens. An diesen höheren seelischen Funktionen entdecken wir nichts Körperliches. Denn die Eigenart des Körpers ist[4]), dass er mit seinem kleineren Teil einen kleineren Raum, mit seinem grösseren einen grösseren Raum einnimmt. Davon gewahren wir beim Denken und Wollen nichts. Wenn vor diesen Tätigkeiten die Idee des Guten, Schönen, Einen steht[5]), wenn sie sich mit Gott, dem menschlichen Geiste, der Tugend beschäftigen, dann handelt es sich nicht um Umrisse, Töne oder Farben, sondern man erfasst diese Objekte viel klarer und sicherer, viel einfacher und innerlicher; denn „wenn wir tief und ernst denken, dann wendet sich die Seele von der Sinnenwelt weg und zieht sich in sich selbst zurück. Sobald die Seele über Gott und göttliche Dinge und auch über ihr eigenes Leben und Wesen sich besinnen will, muss sie sich von den körperlichen Sinnen loslösen und den Blick auf sich selber richten. Und in je höherem Grade sie sich von den Sinnen losmacht, desto reiner wird sie auch das Ewige und Unvergängliche schauen. Und je tiefer und reiner sie das Ewige und Unvergängliche schaut, desto reiner und edler wird sie in sich selbst“ [6]).

---

[1]) Tim. 28a und 90d.
[2]) PL 42, 94/95.
[3]) PL 32, 1047.
[4]) De an. et eius orig. IV c. 12 PL 44, 534.
[5]) De genesi ad litt. XII c. 3 und Ep. 47 (früher 112) PL 34, 456.
[6]) Grabmann 58 und De gen. ad litt. VII c. 14 PL 34, 363.

Aus diesem Beweisgang geht klar hervor, dass das Denken um so tiefer und wertvoller ist, je mehr es sich von den Sinnen losmacht, daher auch die Seele, welcher dieses Denken angehört, um so freier und unabhängiger wird, je mehr sie sich vom Körper und der Sinnenwelt trennt. Also kann sie sicherlich nichts Körperliches sein.

Ein letztes Moment für die Geistigkeit der Seele leitet sich daher, dass wir durch unsere Denk- und Willensakte die sinnlichen Vorstellungen hervorrufen und entfernen, ordnen und umgestalten, beurteilen und beherrschen können, und zwar im Wachen[1]) und im Träumen. Dies lässt nämlich darauf schliessen, dass in uns eine aktive Kraft ist, welcher ob ihrer Unabhängigkeit und Herrschgewalt der stolze Titel Geist gebührt. Und warum? Weil das Wort wahr ist und wahr bleibt: „mens agitat molem".

3. So sind die zwei Hauptbedingungen für die Unsterblickheit der Seele gegeben. Nun zur **Unsterblichkeitslehre** Augustins selbst. Sie ist entwickelt und dargelegt im zweiten Buch der Soliloquien[2]) und in dem Buch De immortalitate animae[3]). Der Grundgedanke in beiden Büchern ist: Die Wahrheit ist unveränderlich; sie ist mit dem menschlichen Geiste unzertrennlich verbunden, also muss dieser unsterblich sein. Im einzelnen gestaltet sich der Beweis folgendermassen: Wiederum geht Augustinus von der Selbstgewissheit unserer Bewusstseinstatsachen und der Existenz unseres eigenen Ich aus. Nachdem er als unumstösslich sicher erkannt hat, dass er denkt, lebt und ist, möchte er auch wissen, ob er immer denkt, lebt und ist. Um auch darüber Klarheit zu erlangen, wendet er sein prüfendes Auge dem Intellekt zu. Dieser beschäftigt sich mit der Wahrheit. Diese aber ist unvergänglich; denn alles, was wahr ist, ist nur wahr unter der Voraussetzung, dass die Wahrheit besteht, es ist ja nur wahr durch die Wahrheit. Wenn die Welt unterginge, dann wäre eben wahr, dass sie untergegangen ist, ja selbst, wenn die Wahrheit unterginge, dann wäre es eben wieder Wahrheit, dass die Wahrheit untergeht. Also ist die Wahrheit unvergänglich. Die Wahrheit ist dann unveränderlich, wie sich an den Sätzen der Mathematik zeigt; denn es ist nun einmal unveränderlich wahr, dass der Durchmesser des Kreises grösser ist als alle anderen Linien des Kreises, die nicht durch den Durchmesser gehen. Mit der Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit ist auch deren Ewigkeit gegeben.

Mit dieser unvergänglichen, unveränderlichen, ewigen Wahrheit ist nun die Seele unzertrennlich verbunden; denn im Leibe kann die Wahrheit nicht wohnen, da er schwach und unbeständig und unveränderlich ist, die Wahrheit aber ganz gegenteilige Eigenschaften

[1]) Confess. X c. 8; De an. et eius origine IV c. 18 PL 32, 784 f. und PL 44, 539 ff.
[2]) PL 32, 885 ff.
[3]) PL 32, 1021 ff.

aufweist. Sie ist, wie schon angedeutet, in der Seele und zwar unzertrennlich, d. h. nicht so, dass sie auch wo anders sein könnte oder wie wechselnde, vorübergehende Akzidenzien. Wäre dem nicht so, dann müsste die Wahrheit eben wo anders sein oder nirgendwo oder sie müsste beständig den Wohnsitz wechseln. Jede dieser Annahmen ist aber ausgeschlossen. Vielmehr ist die Wahrheit da, wo geistiges Leben und Vernunft ist. Nirgendwo kann sie schon deswegen nicht sein, weil alles, was wirklich ist, eben irgendwo ist. Ausserdem ist die Wahrheit immer; also muss sie beständig einen Ort haben, wo sie sich aufhält, es gibt für sie keine Pause in der Existenz. Auch das ist nicht möglich, dass die Wahrheit wenn sie sich trennen könnte, von einer Seele zur anderen wanderte. In diesem Falle könnte einer die Wissenschaft den andern nur lehren, dadurch, dass er selbst ihrer verlustig ginge, dass er selbst sie vergässe oder stürbe. Dieser ausführliche Beweisgang findet sich in De immortalitate animae; in den Soliloquien wird davon abgesehen. Hier greift Augustinus zu Bildern und sagt z. B.: Die Wahrheit ist im Geiste wie das Licht in der Sonne, die Wärme im Feuer ist.

Und nun die Schlussfolgerung aus dem Ganzen: Wenn die Wahrheit, die mit der Seele unzertrennlich verbunden ist, immer bleibt, dann muss auch die Seele immer bestehen, sie muss unsterblich sein: denn nichts, was immer ist, gestattet, dass dasjenige, worin es immer ist, ihm je entrissen werde.

4. Damit ist der wissenschaftliche Aufbau der Unsterblichkeitslehre Augustins aufgezeigt. In seinem späteren Leben sah Augustin vielfach von einer wissenschaftlichen Begründung des Fortlebens der Seele nach dem Tode ab[1]). Das wurde ihm fälschlicherweise so gedeutet, als habe er auf einen wissenschaftlichen Erweis dieser Frage verzichtet. Aber dem ist nicht so. Wenn auch der hochbetagte, abgeklärte Bischof von Hippo mit den Soliloquien und De immortalitate animae nicht mehr ganz zufrieden ist[2]), so ist er das doch eigentlich nur nach der formellen Seite hin, nicht aber nach der materiellen. Nein, an der wissenschaftlich ihm feststehenden Tatsache der Immortalität hielt Augustin stets fest, wie auch sein später geschriebener Brief an Nebridius beweist[3]). Das allerdings ist zuzugeben, dass Augustinus angesichts seines Lebensabends mehr von dem „Wie“ und „Was“ der Unsterblichkeit eingenommen war, als von dem „Dass“. Daher wendet er in dieser Zeitperiode nicht so fast dem Sein, als vielmehr dem Glückseligsein in Gott sein Augenmerk zu und schliesst sein Werk „Gottesstaat“ mit den glaubenswarmen Worten[4]): Deus finis erit

[1]) De trinit. XIII c. 9 n. 12 PL 42, 1023.
[2]) Retract. I c. 5 PL 32, 590 f.
[3]) PL 33, 65.
[4]) De civitate dei XXII c. 30 PL 41, 802.

desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fastigatione laudabitur.

Das führt uns schliesslich dazu, festzustellen, dass nach Augustinus nicht nur das Denken an der Lösung des Unsterblichkeitsproblems Anteil hat, sondern auch der Wille. Es ist nämlich im Menschen ein natürliches Verlangen nach Glückseligkeit, und zwar nach dauernder Glückseligkeit. Dieser Gedanke findet sich bei Augustinus klar ausgesprochen in De civitate dei [1]) und in De trinitate [2]). Und wenn uns der grosse abendländische Kirchenvater auch keinen strikten Beweis nach dieser Richtung hin liefert, so gibt er uns doch genügend Material an die Hand, um daraus von selbst die Forderung abzuleiten, dass unser Sehnen nach wahrem, dauerndem Glück einst in einem ewigen seligen Leben Erfüllung und Befriedigung findet. Wir denken dabei besonders an die Stelle [3]), wo Augustinus sagt, dass das Verlangen nach Weisheit hienieden nicht vollkommen gestillt werden kann, sondern dass dies durch Gottes Vorsehung und Gnade erst nach diesem Leben der Fall sein könne.

Damit sind die Grundgedanken aufgezeigt, auf denen Augustinus die Unsterblichkeit der Seele aufbaut. Sie verraten in mancher Hinsicht Anklänge an Plato und Plotin, doch sind sie im grossen und ganzen selbstständige Gebilde. Platonisch [4]) mutet uns vor allem die Verbindung der Seele mit der unvergänglichen, unveränderlichen und ewigen Wahrheit an und ihr Verlangen nach Weisheit und Glück. An Plotin [5]) gemahnen die Ausführungen in De quantitate animae, welche die Geistigkeit der Seele dartun sollen.

Zum Schlusse noch die Frage: hat Augustin an der strikten Einheit der Seele festgehalten, d. h. war er der Ansicht, dass im Menschen nur eine einzige Seele sei und diese dann geistig, einfach und unsterblich? Wir wagen diese Frage nicht endgültig zu entscheiden, da dies eine eigene, eingehende Untersuchung erforderte, sind vielmehr der Ansicht, dass in diesem Punkte bei Augustin nicht völlige Klarheit herrscht. Nur so viel kann hier gesagt werden, dass ihn seine Nachfolger im Sinne der Einheit der Seele verstanden haben.

II. Andere philosophische Quellen in der Frage der Unsterblichkeit.

Von gleicher oder auch nur annähernd gleicher Bedeutung wie Augustinus ist kein zweiter Vertreter der Patristik für die Unsterblichkeitslehre geworden. Die Philosophen, die sich in dieser Periode mit der Immortalität

[1]) X c. 29 n. 1 PL 41, 307/308.
[2]) XIII c. 4—8 PL 42, 1018/1023.
[3]) De civ. dei X c. 29 n. 1 PL 41, 307/08.
[4]) Phaedo 80 d—84 b.
[5]) Plot. Ennead. IV 1, I, II.

beschäftigten, lieferten meist nur einzelne Bausteine, so Chalzidius, Claudianus Mamertus und Gennadius. Bedeutender sind die Leistungen von Cassiodor und Isidor von Sevilla Doch werden wir Cassiodors Ansichten bezüglich der Postexistenz wortwörtlich bei Hraban wiederfinden und übergehen sie daher an dieser Stelle. Isidor[1]) von Sevilla kämpft besonders gegen die Präexistenz, die im Grunde auf die Ewigkeit der Seele hinausläuft und im Widerspruch steht mit der Unsterblichkeit in gewöhnlichem Sinne. Er reiht daher die Seele unter die immerwährenden Dinge ein, d. h. unter diejenigen, die zwar einen Anfang, aber kein Ende haben.

Damit verlassen wir die patristische Zeitperiode und gehen nunmehr zur Scholastik über. Der erste, der sich hier mit der Unsterblichkeit des näheren befasst hat, ist Alkuin, der kundige Berater Karls des Grossen.

Erster Abschnitt.

Frühscholastik.

I. Die Lehre von der Unsterblichkeit bei Alkuin und Rhaban.

1. Alkuin.

Von einem Beweis für die Immortalität kann bei Alkuin nicht die Rede sein, denn in seiner an die Prinzessin Gundrada gerichteten Schrift[2]) findet sich eigentlich nur die frohe Gewissheit ausgesprochen, dass wir auf grund des Glaubens an der postmortalen Fortdauer der Seele festhalten dürfen. Alkuin trat dabei in die Fussstapfen des grossen Bischofs von Hippo, der in seinen späteren Schritten auch mehr die glaubensfrohe Gewissheit der Unsterblichkeit betonte, die freilich letzthin in seinem rationellen Beweisverfahren begründet war. Alkuin dagegen begnügt sich damit, an der Hand der Augustin entnommenen Vorzüge der Seele ihre hohe Rangstellung darzutun. Besonders wichtig erscheint ihm da die Verwandtschaft der Seele mit Gott und die Macht ihres hohen Gedankenfluges[3]). Diese zeigt sich besonders darin, dass die Seele über Gott, ihr eigenes Wesen und über Geistiges nachdenken kann. An der Ausübung dieser Tätigkeit kann sie vom Körper nicht gehindert werden; denn sie ist eine geistige Substanz, unsichtbar und unkörperlich, ohne Farbe und Gewicht und in allen Gliedern des Leibes ganz[4]). Sie regiert den Körper durch fünf Sinne und bedient sich dabei als Medien des Lichtes und der Luft, während sie selbst nichts dergleichen ist; denn wenn sie sich ihren Betrachtungsgegenständen zuwendet, dann kehrt sie sich vom Leibe ganz ab, damit sie von ihm nicht gehindert wird. Dabei ist sie so losgelöst vom Sinnlichen, dass sie offenen Auges nicht sieht, den Körper nicht fühlt[5]). Alkuin

[1]) Isid. Sent. I_{12} PL 83, 562B.
[2]) De animae ratione PL 101, 639/647.
[3]) De an. rat. IX und XII PL 101, 643B und 644C.
[4]) L. c. X PL 101, 644A und Exegetica PL 100, 566C.
[5]) L. c. XII PL 101, 644D—645B.

bietet uns hier ganz schöne Ansätze zum Erweis der Substanzialität und Immaterialität der Seele[1]), die sich freilich aufs engste an Augustinus anlehnen, allein er wertet das gesammelte Material nicht aus. In dem Augenblick, wo er auf die Unsterblichkeit zu sprechen kommt, nimmt er seine Zuflucht zur Theologie und leitet die Postexistenz ab von der Gottebenbildlichkeit der Seele. Auf Grund dieser partizipiert die Seele an der Aeternitas und Beatitudo[2]). Letztere kann durch die Sünde verloren gehen, erstere aber nicht, da ihr diese von Natur aus zukommt und ihr verbleibt, auch wenn sie von Gott getrennt ist; denn sie hat ihre Wurzel in der Substanzialität der Seele. Mit diesem Bekenntnis zeigt Alkuin wenigstens in etwa an, dass er die Substanzialität als notwendige Prämisse für die Immortalität erkannt hat, wenn er diese Erkenntnis auch technisch nicht zu benutzen versteht. Zur Einheit der Seele äussert er sich folgendermassen: Wie Gott eine Einheit in der Dreiheit ist, so bilden auch die drei Dignitäten der Seele, Intellekt, Wille und Gedächtnis, nur eine Seele[3]). Die verschiedenen Bezeichnungen der Seele deuten auf keine substanzielle Verschiedenheit hin, „quia haec omnia una est anima[4]).

2 Rhaban.

Rhaban, der grösste Schüler Alkuins, beschäftigte sich ebenfalls mit der Unsterblichkeit. Doch schliesst er sich dabei nicht an seinen Lehrer an, sondern an den Ostgoten Cassiodor, dessen Schrift de anima er sich fast ganz zu eigen gemacht hat, wie er in der Vorrede zu seinem gleichnamigen Traktat selber sagt[5]). Seine Beweisführung ist die: Die Philosophen führen zu Gunsten der Immortalität die Aktivität der Seele, ihre Einfachheit und Unauflöslichkeit an[6]). Sie teilt zudem dem Körper das Leben mit, muss also in sich selber das Leben haben. Der Tod ist daher von ihr ausgeschlossen wie die Finsternis vom Licht. Mit diesen platonisch-augustinischen Argumenten ist aber Rhaban offenbar nicht ganz zufrieden. Denn er nimmt nun seine Zuflucht zu den Vätern[7]), welche die Postexistenz der Seele damit zu beweisen suchen, dass sie sagen, das Ebenbild des unsterblichen Gottes müsse ebenfalls unsterblich sein[8]).

[1]) Opp. dubia XXX PL 101, 1076A: solum hominem dicimus habere animam substantivam, quae et exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia post mortem vivacius tenet.

[2]) L. c. IX PL 101, 643B duabus vero dignitatibus a Creatore anima in sua natura glorificata est i. e. aeternitate et beatitudine.

[3]) De an. rat. VI PL 101, 641C—642A und Exegetica, PL 100, 566C—567A.

[4]) De an. rat. XI PL 101, 644C.

[5]) Tractat. de anima PL 110, 1109C.

[6]) L. c. 1 PL 110, 1111C; vgl. Cassiodor de anima 2 PL 70, 1285C D.

[7]) Rhaban macht hierbei keine näheren Angaben.

[8]) L. c. 1 PL 110, 1111D und Cassiodor l. c. 2 PL 70, 1285D—1286A. Die analog gefolgerte Allmacht des Menschen weist Rhaban damit ab, dass er sagt, das Bild des Menschen könne auch nicht tun, was der Mensch tun kann.

Schliesslich verwertet Rhaban auch die Etymologie des Wortes anima zu einem Beweis für die Unvergänglichkeit der Seele[1]). Anima sei nämlich gleich ἀν–αιμα = a sanguine longe discreta = vom Blute weit getrennt. Das Leben der Seele erlischt daher nicht mit dem Vergiessen des Blutes, wie es beispielsweise beim Tiere der Fall ist, sondern es dauert fort[2]). Könnte aber nicht zuguterletzt die Veränderlichkeit der Seele, die Rhaban zugibt, eine Gefahr für die Immortalität sein? Nein, sie schliest nur den Gedanken an die absolute Unsterblichkeit aus, die allein Gott zukommt.

II. Die Lehre von der Unsterblichkeit im 12. Jahrhundert.

1. Anselm von Canterbury.

Anselm beginnt seine Unsterblichkeitslehre mit dem Hinweis, dass die Seele trotz ihrer Tätigkeit in und mit dem Körper doch nach Höherem strebe[3]). Die Seele besitze nämlich Vernunft und freien Willen, Fähigkeiten, die das Wahre und das Gute zum Objekte haben[4]). Die Wahrheit und das Gute seien aber ewig und unvergänglich. Also müsse auch das Wesen, das bis zu ihnen gelange, permanent sein. Denn es wäre doch undenkbar, dass Gott ein Wesen für ein bestimmtes Ziel erschaffen würde, es aber dann in dem Augenblicke, wo es sich demselben näherte, zurückhielte. Da nun die Seele erschaffen ist zur Erkenntnis und vor allem zur Liebe Gottes[5]), Gott aber ewig ist, ist es dann glaublich, dass Gott denjenigen vernichtet, der ihn liebt und immer lieben will? Man kann doch unmöglich annehmen, dass derselbe Gott, der in seiner Gerechtigkeit und Liebe dem ihn noch nicht liebenden Menschen das Dasein verlieh, um von ihm geliebt zu werden, dem ihn nun liebenden nichts zuteile[6]). Das müsste fürwahr ein blinder und tauber Gott sein, herzlos und steinern wie das Fatum. Diese Erwägungen beziehen sich jedoch nur auf die guten Menschen. Wie steht es mit denen, die ihre Bestimmung verfehlen? Auch diese werden, so erklärt uns der „Vater der Scholastik", ewig leben, allerdings nicht in ewigem Glück, sondern in ewiger Verdammnis[7]). Denn mit einer blossen Vernichtung ihres Seins kann es nicht getan sein. In diesem Falle

---

[1]) L. c. 1 PL 110, 1110B und l. c. 1 PL 70, 1282A.

[2]) Begegnet uns wieder bei Wernerus † 1126, der in seinen defloratione S. S. patrum l. II PL 157, 722 ff. Cassiodor, Beda und Alkuin wortwörtlich reproduziert.

[3]) Med. 19 PL 158, 807C: Quia anima spiritalis est, naturaliter tendit ad superiora.

[4]) De concordia gratiae cum lib. arb. c. 11 PL 158, 534B.

[5]) Mon. 68 PL 158, 214C und 69 PL 158, 215B und med. PL 158, 711A.

[6]) Mon. 70 PL 158, 216B C D: Denique nullatenus verum videri potest, ut iustissimus et potentissimus nihil retribuat amanti se perseveranter; cui non amanti tribuit essentiam, ut amans esse posset.

[7]) Monol. 71 PL 158, 217B C.

würde ja sonst die Schlechten, nachdem sie soviel Schuld auf sich geladen, nur das Los treffen, das ihnen schon vor aller Schuld zu teil geworden, nämlich das Nichtsein, und Gott würde diesmal nicht unterscheiden zwischen einem Wesen, das nichts Gutes tun konnte und nichts Böses wollte, und einem Wesen, welches das Beste hätte tun können, aber absichtlich das Schlechteste wollte. Es muss darum der immutabilis sufficientia der Seligen die inconsolabilis indigentia der Gottlosen entsprechen[1]).

Es wäre auch unmöglich, meint Anselm, dass man sich in widrigen Verhältnisseu so sehr nach dem Tode sehnte, wenn uns nicht eine innere Stimme sagte, dass uns ein besseres Jenseits erwarte[2]). Damit ist Anselm mit seinen Ausführungen über die Unsterblichkeit zu Ende, die sich, wie wir gesehen, auf das Streben des Menschen nach Wahrheit und Glückseligkeit gründen. Er geht dabei die Bahnen Augustins[3]), der in seinem Werke „De trinitate" dasselbe Postulat des Glückseligkeitsstrebens des Menschen niedergelegt hat, das seine Erfüllung nur finden kann in einem ewigen Freudenleben.

2. Odo von Cambrai und Robert Pulleyn.

Eine notwendige Prämisse für die Unsterblichkeit der Seele ist ihre Einfachheit und Geistigkeit. Diese wird in Frage gestellt durch den sogenannten Traduzianismus, d. i. die Lehre, dass die menschliche Seele durch einen Ausfluss der Seelensubstanz der Eltern beim Zeugungsakt fortgepflanzt, traduziert werde. Damit ist die Seele zu etwas rein Materiellem gestempelt und von einer Unsterblichkeit kann nicht mehr die Rede sein. Urheber dieser Lehre waren die Stoiker, von denen sie einige christliche Theologen, besonders Tertullian, herübernahmen, und nun dauerte das Zagen und Schwanken hinsichtlich des Seelenursprungs Jahrhunderte hindurch fort, bis endlich Thomas von Aquin durch entschiedene Rückkehr zum Kreatianismus all dem ein Ende machte. Doch schon vorher fanden sich Vorkämpfer des Kreatianismus. Zu ihnen gehörten Odo von Cambrai[4]) und der mehr dem 13. Jahrhundert angehörende Pulleyn, die sich dadurch also wenigstens als indirekte Förderer der Immortalität erwiesen. Nach Odo gab der Begriff „Seelenteil" Anlass zur Verwirruug. Er wurde nämlich mancherorts materiell genommen, während er nach der Auffassung Odos unbedingt geistig aufgefasst werden muss. Die Seele erzeugt von sich aus keine Seele[5]), noch kann sie von jemand fortgepflanzt werden,

[1]) Monol. 71 PL 158, 217C.

[2]) Med. 5 und 17 PL 158, 733 f. 795B.

[3]) Praef. PL 158, 143C und Augustin de trin. XIII c. 4—8.

[4]) De peccato orig. l. III PL 160, 1100A f.

[5]) PL 160, 1102B: Semen per voluptatem effusum a vivo corpore vim propagationis secum trahit ab anima, vim illam habebat in corpore ab anima; non erat certe animae, sed corporis; ab anima, corporis sc. qualitas et affectio, sed effectus animae.

da sie eine geistige Substanz, eine einheitliche und geschlossene Persönlichkeit ist.

Dasselbe behauptet dann auch Pulleyn[1]), der die Neigung seiner Zeitgenossen zum Traduzianismus darauf zurückführt, dass die Seele des Kindes meist den Charakter der Eltern hat. Allein das komme, meint er, nicht von der traduzierten Seele, sondern nur vom traduzierten Körper, der die Natur seines Ursprungs beibehält und nun in seiner Weise die ihm eingegossene Seele beeinflusst.

3. Die Schule von Tours uud Chartres.

a. Adelard von Bath.

Adelard von Bath[2]) ist es darum zu tun, die Substanzialität der Seele festzulegen. Zn diesem Zwecke greift er auf die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele zurück und tut dar, dass ihr aufgrund derselben ein eigenes, vom Körper unabhängiges Dasein und in weiterer Folge die Fortdauer nach dem Tode des Körpers gesichert ist[3]). Dies wird von ihm zwar nicht direkt ausgesprochen, ergibt sich aber als notwendiges Corollar aus der Präexistenzlehre. Da wo er selbst die Unsterblichkeit beweisen will, stützt er sich auf die Immaterialität und Unteilbarkeit der Seele, ohne aber eine nähere Begründung zu geben. Das tut erst

b. Wilhelm von Conches,

der im Gegensatz zu seinem Schulfreund und den bisherigen Philosophen prinzipiell und auch mit einiger Selbständigkeit das Unsterblichkeitsproblem behandelt[4]). Zunächst wendet er sich gegen die Präexistenz der Seele. Denn hätte sie schon vor dem Leibe existiert, so hätte sie ohne vorausgegangenes Verdienst glücklich oder unglücklich sein müssen[5]). Dennoch steht ihre Substanzialität fest (die Annahme der Präexistenz sicherte nämlich im vorneherein die Substanzialität der Seele, die Leugnung derselben schien sie dagegen zu gefährden); denn Leib und Seele vermischen sich nicht, sondern stellen eine Verbindung dar, bei der jeder Konstituent seine eigentümliche Natur beibehält. Diese besteht für die Seele in der Geistigkeit und Einfachheit. Damit hatte Wilhelm eine für seine Zeit günstige Lösung des Substanzialitätsproblems herbeigeführt, das ja für die Unsterblichkeit ausschlaggebend ist. Er kannte nämlich eine vierfache Art von Vereinigung:

---

[1]) Sent. II c. 8 PL 186, 730D, 731A.

[2]) Vgl. H. Willner, Des Adelard v. Bath Traktat „De eodem et diverso". In Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters IV H. 1 (1—112).

[3]) S. Willner a. a. O. 79/80; 83/84.

[4]) Für Wilhelms Ansicht kommen in Betracht *a*) sein Hauptwerk, das unter verschiedenen Titeln figuriert. Wir benützten es unter dem Titel „philosophia mundi" PL 172, 39 ff.; *b*) Dragmaticon philosophiae oder dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho, industria G. Grataroli, Argentorati 1567.

[5]) Philos. mundi c. 33 PL 172, 98C D.

a. durch Aneinanderlagern, b. durch Vermischung, c. durch Verdichtung und d. durch Verbindung[1]). Letzteres wählte er zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib, da sie ihm, wie schon oben bemerkt, die Selbständigkeit von Leib und Seele trotz innigsten Beisammenseins garantierte. Bedeutete schon das einen erheblichen Fortschritt im Vergleich zu seinen Vorgängern, so machte sich Wilhelm noch mehr berühmt durch die Art und Weise, wie er die Geistigkeit der Seele bewies. Diese erhellt nämlich aus den zwei sie auszeichnenden Fähigkeiten, dem intelligere und dem discernere, die nicht materiell, sondern vom Leibe ganz unabhängig sind; denn wäre letzteres nicht der Fall, dann könnten sie bei Schwächung oder Vernachlässigung des Körpers nicht gefördert werden[2]). Einfach ist die Seele, weil sie nicht aus Teilen besteht, sondern in jedem Körperteil ganz ist und darum auch dann noch vorhanden bleibt, wenn ein Glied des Körpers amputiert wird. Steht aber die Geistigkeit und Einfachheit der Seele fest, dann ergibt sich daraus von selbst ihre Unsterblichkeit, die sie im Gegensatz zur Tierseele voraushat, da diese, wenn auch subtil, so doch körperlich ist[3]) und Tag für Tag zu- oder abnimmt: quorum nullum in anima hominis contingit[4]).

c. Ivo von Chartres.

Was uns Ivo von Chartres[5]) über das Wesen der Seele erzählt, ist samt und sonders Gennadius[6]) entnommen. Besonders stammt von diesem die Lehre, dass die eine den Körper belebende Seele zwar erst nach der Bildung des Leibes geschaffen wird, dass sie aber diesem gegenüber selbstständig ist. Sie steht damit im Gegensatz zu der mit dem Körper beginnenden und erlöschenden Tierseele und dauert daher über den Tod hinaus ewig fort. Ausser diesem metaphysischen enthält dann Ivos Unsterblichkeitslehre noch ein ethisches Moment, das wir schon bei Augustin und Alkuin antreffen. Die Seele, erklärt nämlich Ivo, sei auch sterblich[7]), indem sie das glückselige Leben durch die Sünde verlieren kann, das wesenhafte Leben aber bleibt ihr, selbst wenn sie zum ewigen Tode verdammt wird, da sie nicht mit dem Fleische gepflanzt wurde.

---

[1]) Vgl. philos. mundi c. 32 PL 172, 98 B und Boëthius l. De pers. et duab. nat. c. 4, 6, 7. PL 64, 1345 D 1349 ff.

[2]) Dragm. 303; philos. mundi c. 29 PL 172, 97 B.

[3]) Dragm. 269: haec eadem (Tierseele) potest dissolvi, cum anima (Menschenseele) sit indissolubilis.

[4]) A. a. O.

[5]) Decreti pars XVII de fide, spe et caritate c. 12—18 PL 161, 973 B—974 C.

[6]) De ecclesiasticis dogmatibus c. 12—20 PL 42, 1216.

[7]) Decr. p. XVII. c. 83, 92 PL 161, 1001 B C 1004 B C, vgl. Greg. in Mor. l. 4 c. 7 und ex dial. l. 4 c. 35. August. Retract. I 5 PL 32, 591 und Alkuin.

4. Hugo von St. Viktor und die anderen Vertreter der Mystik.

a. Hugo von St. Viktor.

Kamen die bisherigen Vertreter der Scholastik über schüchterne Versuche im Unsterblichkeitsproblem nicht hinaus, so ändert sich die Sachlage mit einem Schlag bei Hugo von St. Viktor. Er ist der erste, der eine systematische Beweisführung in der Unsterblichkeitslehre anstrebt. Durchgeführt hat er sie freilich nicht[1]). Denn wir machen bei ihm die Beobachtung, dass er zwar die Prämissen für die Immortalität sicherstellt, die Unsterblichkeit selber aber ganz unabhängig davon beweist. Er gleicht hiermit einem Architekten, der die Fundamente eines Hauses festlegt, das Haus selbst aber nebenan errichtet.

Die Voraussetzungen für die Permanenz der Seele sieht Hugo ganz richtig in der Immaterialität und Einfachheit. Erstere ergibt sich für ihn daraus, dass der Mensch erkennt, dass er nichts von alldem ist, was an ihm gesehen wird oder gesehen werden kann[2]). Denn dasjenige von uns, was Träger der Vernunft ist, scheidet sich selbst durch das eigene Denken von der Substanz des Fleisches, indem es sein anders geartetes Sein erkennt[3]). Den prägnantesten Ausdruck findet jedoch die Eigenschaft des Geistes, nicht Materie sein zu können, in dem Geiste als Person. Person wird nämlich von Hugo im Anschluss an Boëthius als individuum rationalis substantiae[4]) definiert, d. h. als Individuum von vernünftigem Wesen. Nun wurde schon hervorgehoben, dass die Seele Trägerin der Vernunft ist. Sie ist aber auch wahrhaft ein Individuum, d. h. sie ist unteilbar und nicht aus Teilen zusammengesetzt, wennschon zugegeben werden muss, dass sie nicht den höchsten Grad von Einfachheit besitzt, der nur Gott zukommt[5]).

Nachdem nun Hugo das einfache und immaterielle Wesen der Seele aufgezeigt hat, sollte man meinen, er werde jetzt auf dieser Basis seinen Unsterblichkeitsbeweis aufrichten. Wie ist man aber überrascht, davon nichts zu bemerken! Er knüpft jetzt an etwas ganz anderes an, nämlich an einen Satz Isidors von Sevilla[6]), der besagt, dass die Seele entweder

---

[1]) Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor (in Beitr. VI, 1) 44.

[2]) Ostler a. a. O 18 ff.

[3]) Did. 7, 17 PL 176, 825 A: Illud namque quod in nobis rationis capax est, quamvis, ut ita dicam, infusum et commixtum carni sit, ipsum tamen se a substantia carnis propria ratione secernit, et alienum esse intelligit.

[4]) Boëth., De pers. et duab. nat. c. 3 PL 64, 1343 C: persona est naturae rationalis individua substantia; vgl. Odo, De pecc. orig. l. III PL 160, 1087 D: dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima, und Hugo, De sacr. 2, 1, 11 PL 176, 405 D.

[5]) Did. VII, 19 PL 176, 827 A—D.

[6]) Did. 1, 7 PL 176, 745 D: Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent, nec finem, et haec aeterna nominantur: alia quae principium quidem habent, sed nullo fine claduntur: et dicuntur perpetua; alia quae initium habent et finem; et haec sunt temporalia. Vgl. Isidor, Sent I, 12 PL 83, 562 B.

ewig oder immerwährend oder zeitlich sein müsse. Hugo erklärt hier zunächst, dass die Seele wegen ihrer Veränderlichkeit der Zeit unterworfen sei, fährt dann aber fort, sie rage auch über die Zeit hinaus; denn kein positives Sein, also nicht einmal die Summe des körperlichen Seins, gehe unter oder vermindere sich[1]). Daher könne die einfache und unteilbare Seelenmonade erst recht nicht untergehen[2]).

Der Tod hat also von Natur aus keine Gewalt über die Seele, er könnte nur von Gott aus über sie verhängt werden. Das wird aber nicht geschehen, denn die irdischen Verhältnisse entsprechen nicht der Gerechtigkeit, und es muss daher ein Ausgleich in der Ewigkeit stattfinden[3]). Nicht selten erntet ja gerade der Schlechte auf Erden unverdienten Lohn, während der Gerechte oft schwer geprüft wird. Ja, soviel Uebel gibt es auf der Welt, dass selbst die Gegner der Unsterblichkeit an ein jenseitiges Leben denken und ein solches wünschen.

Noch einmal bietet sich dann für Hugo ein Anlass, auf die Unsterblichkeit zu sprechen zu kommen. Es geschieht dies bei Erklärung des Satzes: Vanitas[4]) vanitatum et omnia vanitas, der besagt, dass alle Dinge werden und vergehen. Etwas macht jedoch hiervon eine Ausnahme, nämlich der Teil der Seele, der mit Gott, der ewigen Wahrheit, verbunden ist und aus dieser Verbindung immerwährendes Leben zieht[5]). Dieser Gedankengang ähnelt offenbar sehr der Beweisführung Augustins, die sich in die Worte kleiden lässt: die Wahrheit ist ewig, die Wahrheit ist im Geiste, also ist der Geist unsterblich.

Die Permanenz der Seele ist also für Hugo eine feststehende Tatsache, wenn auch mehr auf Grund des Glaubens als des Beweises. Denn auf die Anklage des Materialisten im Buche Ekklesiastes: „Der Mensch habe vor dem Tiere nichts voraus" entgegnet er[6]): Die Ungläubigen meinen, man könne nur etwas wissen, was dem fleischlichen Auge sichtbar und dem Sinne erreichbar ist. Daher nehmen sie das Wissen des Glaubens nicht an, durch das allein der Mensch zu dem zurückgerufen wird, was er vor dem Tiere voraushat.

Hugo fasst aber Unsterblichkeit nicht im Sinne von Ewigkeit. Darum lehnt er auch die Präexistenz der Seele ab, die derselben zum wenigsten Vorschub leistet. Denn wäre die Seele schon vor dem Leibe vorhanden

[1]) Did. I, 7 PL 176, 746 B.

[2]) Did. II, 5 PL 176, 754 A. Damit ist aber im Grunde nichts anderes bewiesen, als das starre Sein der Seele, während es sich doch in Wirklichkeit um ein immerwährendes Leben handelt,

[3]) Homil. 18 PL 175, 246 C—249 A und 252 B C. S. Boëth IV De cons. prosa 1 PL 63, 785 C ff. und 813 A ff.

[4]) Ecclesiastes 1 2.

[5]) Homil. 1 PL 175, 123 A— 124 A.

[6]) Ostler a. a. O. 17.

gewesen, dann müsste sie eine Kenntnis von ihrem ewigen Bestande haben[1]). Das ist aber nicht der Fall, und so vertritt denn Hugo die Ansicht, dass die Seele von Gott geschaffen und dem schon vorhandenen Leibe eingegossen wurde.

In welches Verhältnis ist sie aber dadurch zu ihm getreten? Die Frage ist wichtig, weil damit die Substanzialität der Seele berührt wird. Hugo gibt uns zur Antwort: Der Leib wurde der Person des Geistes einfach angefügt[2]). Bei einer Trennung im Tode nun, da bleibt die Seele ganz dieselbe Person, die sie schon vorher war; denn der scheidende Leib kann ihr das Personsein nicht nehmen, weil er es ihr auch nicht gegeben.

Das war eine neue Art des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, die aber nicht erst Hugo von St. Viktor erfunden, sondern schon Odo von Cambrai geschaffen hat[3]). Daran fällt uns vor allem auf, dass die Seele gar kein Bedürfnis nach dem Leibe empfindet, was doch der Wirklichkeit nicht entspricht. Darum hat schon Richard von St. Viktor[4]) diese Ansicht korrigiert und festgestellt, dass die Union zwischen Leib und Seele etwas Natürliches ist, die Trennung und das Fürsichsein der Seele aber etwas Unnatürliches.

b. Isaak von Stella.

Isaak von Stella beschäftigt sich zunächst mit der Einfachheit und Immaterialität, Eigenschaften, die die Seele ob ihrer Mittelstellung zwischen Gott und der Körperwelt zukommen[5]) Diese Beweisführung ist nicht neu, wie denn überhaupt Isaaks Seelenlehre kompilatorischen Charakter hat und hauptsächlich Alcher von Clairvaux entnommen ist[6]). Neu ist jedoch, dass bei ihm alle Aussagen über das Wesen der Seele, also auch über die Unsterblichkeit, von dieser Mittelstellung ausgehen und mit einer Konsequenz durchgeführt sind, die staunenswert ist. Beweis kann man das freilich nicht nennen, wie auch das sinnlich konkrete Beispiel[7]) nicht, durch das er die Unsterblichkeit veranschaulicht. Nimm, sagt er nämlich einmal, vier Steinchen und lege noch drei dazu, so wirst du als mathematische Wahrheit sieben bekommen. Diese Wahrheit bleibt in Geltung, auch wenn du die Steinchen, die gleichsam den Körper der Zahl bilden, entfernst. Genau

[1]) Did. VII, 17 PL 176, 825 B: Initium tamen se habere in hoc verissime agnoscit, quod cum se intelligat esse, semper se fuisse non meminit, cum tamen nesciens intellectus esse non possit.

[2]) Ostler a. a. O. 85/86.

[3]) Odo, De pecc. orig. l. III PL 160, 1087 D.

[4]) De trin. IV 25 PL 196, 947 B.

[5]) Epist. de an PL 194, 1876 B: anima autem tamquam inter has naturas media, medie temperata est, ut et quaedam suorum sit, et inde simplex; et quaedam (suorum) non sit, et inde non vere simplex inveniatur.

[6]) De spiritu et anima PL 40, 779 ff. Vgl. hinwiederum das Urteil des Erasmus von Rotterdam über Alcher: admonitio in librum de sp. et an.

[7]) L. c. PL 194, 1883 A.

so verhalte es sich, meint er, mit der Seele. Auch sie bleibt bestehen, wenn der Leib ihr entzogen wird. Freilich, meint Isaak von Stella, würde der soeben angeführte Beweis besser auf Gott passen, der ein vollständig unabhängiges Sein hat, allein die Seele sei Gottes Ebenbild, und der Vergleich müsse daher suo modo auch von ihr gelten.

c. Bernhard von Clairvaux.

Der Ordensgenosse Isaaks, Bernhard von Clairvaux, argumentiert so: Die Seele hat auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit bei ihrem Eintritt ins Dasein zwar nicht das Glücklichsein bekommen, wohl aber das Glücklichseinkönnen[1]). Daraus folge aber sofort die Immortalität: quoniam cum ipsa sit, sicut non est, quo cadat a se, sic non est quo cadat a vita. (Sermo 81 PL 183, 1173C.)

III. Ende der Frühscholastik.

1. Petrus Lombardus.

Dass gegen Ende der ersten Periode der mittelalterlichen Philosophie eine Stockung in der philosophischen Spekulation eingetreten war, das zeigte deutlich die seichte Behandlung unseres Problems seit Hugo von St. Viktor. Hierin machen auch keine Ausnahmen diejenigen Philosophen, die wir noch in diesem Abschnitt behandeln wollen. Ja, gerade bei ihnen zeigt sich eine ausschliesslich reproduktive Tätigkeit, was vielfach schon die äussere Anlage ihrer Schriften beweist. Wir erinnern da zunächst nochmals an die Schrift Alchers[2]) von Clairvaux, die Siebeck[3]) „eine Quintessenz der mittelalterlichen Psychologie vor dem entscheidenden Neuauftreten des Aristotelismus nennt". Wir verweisen dann auf die Sentenzen des Lombarden, die eine gedrängte, rein positive, von Abälard, Hugo und Gratian stark abhängige Darstellung der Kirchenlehre enthalten und in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele ebenfalls nichts Neues bieten. Denn abgesehen davon, dass sie diese auf die Einfachheit der Seele gründen[4]), ist beim Sentenzenmeister höchstens von Interesse, wie er sich die gegenseitige Verbindung bzw. Trennung von Leib und Seele denkt, da hierbei ihre Substanzialität in Frage kommt. Petrus Lombardus hat da so ziemlich die Anschauung Anselms von Canterbury, d. h. er denkt sich wie dieser das Verhältnis von Leib und Seele bei aller gegenseitigen Selbstständigkeit doch als ein ziemlich inniges[5]). Darum spricht er der Seele die Persönlichkeit erst nach dem Tode des Leibes zu, während sie zur Zeit des Zusammenseins mit ihm darauf keinen Anspruch machen kann[6]).

[1]) Sermo 81 PL 183, 1171D.
[2]) PL 40, 779 ff.
[3]) Siebeck, Gesch. d. Psychologie I² 409.
[4]) Sent. II 16, 4 PL 192, 684: similitudo in essentia, quia et immortalis et indivisibilis est.
[5]) Espenberger, Die Philos. d. Petrus Lombardus (in Beitr. III, 5) 99 ff.
[6]) A. a. O. 95.

2. Alanus von Lille.

Den Schlussstein in der Behandlung der Immortalität bildet in der Frühscholastik Alanus von Lille. Auch er ist kein produktiver Geist, sondern in der Hauptsache Kompilator[1]) Dies ersehen wir schon daraus, dass er für die Geistigkeit ganz bekannte Momente anführt, wie das Fehlen der räumlichen Dimensionen, die Fähigkeit, das Unkörperliche zu erkennen, die willkürliche Bewegung, die sensitive Betätigung und andere Tätigkeitsäusserungen des Körpers, die ihm alle nicht von selbst zukommen können, sondern auf ein von ihm verschiedenes, willkürlich bewegendes und seine Einheit bedingendes Prinzip schliessen lassen[2]). Nur ein Moment ist neu. Alanus reiht nämlich die Seele als Art unter den Gattungsbegriff spiritus ein und erklärt, dass sie als Angehörige des Gattungsbegriffes Geist ohne weiteres geistig sein müsse.

Die Substanzialität der Seele steht bei ihm ohne weiteres fest. Denn er hebt die Selbständigkeit von Leib und Seele so sehr hervor[3]), dass er zu allen möglichen Mitteln greifen muss, um den dadurch geschaffenen Gegensatz wieder einigermassen zu überbrücken[4]). Von hier aus also erwächst der Immortalität keine Gefahr. Im übrigen geht Alanus beim eigentlichen Erweis für die Unsterblichkeit von ganz anderen Gedanken aus.

Da kommt für ihn zunächst in Betracht der Satz[5]), dass die Seele im Horizont der Ewigkeit und über der Zeit stehe, was Alanus so auslegt, dass die Seele unveränderliche Dauer habe.

Ein zweites Argument für die Permanenz der Seele ist ihre Einfachheit und Unkörperlichkeit[6]). Ein Ding kann nämlich nur zu Grunde gehen durch Auflösung in seine Teile oder durch Veränderlichkeit der stofflichen Grundlage. Da aber die Seele weder Körper noch Form noch Proprietät ist, sondern eine einfache, unkörperliche Substanz, so ist ihr Fortbestehen gesichert.

Endlich meint Alanus, der Glaube an die Unsterblichkeit könne nie schaden[7]), wohl aber die Leugnung derselben. Wie traurig wären übrigens, so sagt er zum Schlusse, die Heiligen des alten und neuen Bundes daran, gäbe es keine Fortdauer der Seele! Denn sie könnten dann für ihre Verdienste nicht belohnt werden und wären unglücklicher als jedes andere Geschöpf[8]).

---

[1]) Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de insulis (in Beitr. II 4) 99.

[2]) Vgl. besonders Augustinus und Alkuin.

[3]) Anticl. l. I c. 8 PL 210, 495 D: Dispar natura, dispar substantia, forma discors, esse duplex, hominis concurrit ad esse.

[4]) Anticl. l. VII c. 2 PL 210, 551 A und Baumgartner a. a. O. 105.

[5]) Dieser Satz stammt aus dem liber de causis. S. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis (Freiburg 1882) 165 § 2.

[6]) Baumgartner a. a. O. 100/101.

[7]) C. haeret I 31 PL 210, 334 B. — [8]) L. c.

IV. Zusammenfassung.

Ein Rückblick auf die Unsterblichkeitslehre in der Frühscholastik lehrt uns, dass vor allem drei Momente in Betracht kommen, um die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes darzutun.

1. Das theologische Moment.

Danach beruht die Immortalität auf dem Glauben allein (Alkuin, Alanus) oder sie leitet sich her von der Gottebenbildlichkeit der Seele (Rhaban, Bernhard von Clairvaux).

2. Das ethische Moment.

Dieses betont, dass die göttliche Gerechtigkeit im Jenseits einen Ausgleich schaffen muss für die oft so ungerechten Verhältnisse auf Erden und weist hin auf das allen Menschen innewohnende Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit, das hienieden nie seine volle Befriedigung findet (Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Alanus ab Insulis).

3. Das psychologische Moment.

Dieses tritt auf Grund der Geistigkeit, Einfachheit und Substanzialität für die Unsterblichkeit der Seele ein. Da aber dieses Moment hohe Anforderungen an die Spekulation stellt, diese jedoch noch wenig entwickelt ist, so konnte es nicht genügend verwertet werden, und man begnügte sich daher vielfach damit, einfach zu konstatieren, dass die Seele geistig, einfach, unabhängig und damit unsterblich ist, ohne diese Behauptungen des näheren zu begründen. Nur bei einigen finden sich Ansätze hierzu, so bei Wilhelm von Conches, Hugo von St. Viktor und Alanus.

Wir können daher die Gedankenarbeit, welche die Frühscholastik unserem Probleme schenkte, nicht allzu hoch einschätzen. Für sie war eben die Unsterblichkeit gar kein Problem, sie gehörte zum sicheren Besitze, über den nur gelegentlich disputiert wurde. Darum gewahren wir bei Behandlung der Immortalität nichts von jenem hohen Gedankengang, den Plato darauf verwandte, nichts von jenem stürmischen und suchenden Verlangen, das Augustinus dabei beseelte. Nein, man gab sich mit dem zufrieden, was diese beiden grossen Männer in dieser Frage erkämpft hatten und was die Kirche mit ihrem schützenden Dogma umzäunte. Allüberall finden wir daher Spuren von Plato und Augustin. Von ihnen übernahm die Frühscholastik den scharfen Gegensatz zwischen Leib und Seele, von ihnen die Gründe für die Geistigkeit und Einfachheit der Seele, von ihnen die Grundlinien für ihre Unsterblichkeitsbeweise. So wirkte also das platonisch-augustinische Erbe fort, herauf durch die ganze Frühscholastik, und liess sich selbst dann nicht verdrängen, als man sich schon mehr und mehr dem Aristotelismus zuwandte.

Zweiter Abschnitt.

Umschwung in der scholastischen Philosophie um Zwölfhundert.

I. Die Unsterblichkeit im Lichte der aristotelisch-neuplatonisch-arabischen Philosophie.

a. Gundissalinus.

Um dieselbe Zeit, da ein allmählicher Stillstand in der Philosophie des Abendlandes eingetreten war, bereitete sich unvermerkt ein gewaltiger Umschwung derselben vor. Das christliche Abendland machte nämlich gerade damals die Bekanntschaft mit der arabischen Literatur, ein Ereignis, durch welches das ganze Geistesleben neu befruchtet wurde. Besonders war es die Seelenlehre, die empirische sowohl wie die metaphysische, die durch den hier vermittelten Aristotelismus eine mächtige Förderung erfuhr, und es konnte nicht ausbleiben, dass auch das Unsterblichkeitsproblem an dieser aufsteigenden Bewegung teilnahm. Grosse Verdienste hat sich in dieser Beziehung der Archidiakon von Segovia, Dominikus Gundissalinus, erworben, der sich mit wahrem Bieneneifer daran machte, die Schätze arabischer und griechischer Weisheit diesem Gebiete nutzbar zu machen. Zu diesem Zwecke verfasste er eine eigene Schrift „De immortalitate animae", die in schematischer und erschöpfender Weise für die Unsterblichkeit der Seele eintritt [1]) und für die damalige Zeit ein epochemachendes Werk bedeutet. Daneben haben wir von ihm noch eine andere Schrift „De anima" [2]). Obwohl diese zeitlich nach „De immortalitate an." zu setzen ist [3]) und in keinem beabsichtigten Zusammenhang mit ihr steht, wollen wir derselben doch zuerst unsere Aufmerksamkeit zuwenden, da sie die Voraussetzungen für die Unsterblichkeit enthält.

Zunächst einiges über die Substanzialität. Sie wird gefolgert aus dem Umstand, dass die Seele Gegensätzliches aufzunehmen vermag, während sie numerisch ein und dieselbe bleibt [4]). Ferner gilt der Satz: Nichts, was zu einem Ding hinzukommt und ihm Form und Wesenheit verleiht, ist ein Akzidens, wie auch nichts, was von einem Ding hinwegkommt und es seiner Form und Wesenheit nach auflöst.

Die Geistigkeit der Seele beweist Gundissalin mit folgenden Argumenten: Wenn jemand plötzlich in der Luft fertig erstehen würde, sein Angesicht aber verdeckt wäre, dann würde er zwar meinen, er habe keinen Körper, aber an seine Existenz würde er fest glauben [5]). Demnach braucht

[1]) Bülow, Des Dom. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele (in Beitr. II 3).

[2]) Diese ist herausgegeben von Loewenthal in seinem „Pseudoaristoteles über die Seele" (Berlin 1891) 79/131.

[3]) Baeumker in „Compte rendu du IV Congrès scientifique international des catholiques", III. Section (Fribourg 1898) 42.

[4]) Loewenthal a. a. O. 88.

[5]) Loewenthal a. a. O. 89.

der Mensch zur Feststellung seiner Seele den Leib nicht. Sie muss daher etwas Immaterielles und vom Leibe Verschiedenes sein. Das Intelligible, sagt Gundissalinus ferner, von dem Quantität, Qualität und örtliche Lage weggedacht wird, kann in der äusseren Wirklichkeit nicht existieren, sondern nur in der Intelligenz, die von örtlichen Bestimmungen frei und daher kein Körper ist[1]).

Hinsichtlich der Einfachheit teilt Gundissalin den Standpunkt des jüdischen Gelehrten Avencebrol, der eine Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form annahm[2]). Eine Gefahr für die Einfachheit der Seele sah Gundissalin darin nicht. Er wollte damit nur die absolute Einfachheit der Seele fernhalten[3]); denn diese komme nur jenem zu, bei dem Esse und Intelligere ein und dasselbe sei. Die Seele geniesse den Vorzug der Einfachheit nur hinsichtlich des unter ihr Stehenden.

Wollen wir nun die eigentlichen Unsterblichkeitsbeweise Gundissalins kennen lernen, dann müssen wir auf „De immortalitate animae" Bezug nehmen. Hier finden wir sie klar und übersichtlich geordnet[4]). Der Archidiakon gibt zunächst äussere Gründe für die Permanenz der Seele an. Diese sind im grossen und ganzen nur Variationen des Motivs der göttlichen Gerechtigkeit und wurden schon von der Frühscholastik benützt[5]). Gottes Allmacht, Güte und Gerechtigkeit bürgen demnach für die Fortdauer der Seele; denn Gott kann das Gute belohnen, er weiss es zu belohnen und er wird es belohnen. Ebenso kann Gott das Böse bestrafen, er weiss es zu bestrafen und er wird es bestrafen. Da aber hienieden dieser gerechte Ausgleich nicht stattfindet, so muss er in einem andern Leben eintreten. Doch wie Gundissalin auf die Unsterblichkeitsbeweise Platos verzichten will, da sie ihm nicht stichhaltig zu sein scheinen, so misst er auch dem soeben Gesagten keine sonderliche Bedeutung bei. Er möchte vielmehr durch innere, in der Sache selbst gelegene Gründe die Postexistenz dartun und er benützt dazu das gesamte Rüstzeug, das ihm die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Philosophie an die Hand gibt. In erster Linie betont er:

1. die vom Körper unabhängige Tätigkeit der Seele. Wenn nämlich die Tätigkeit einer Substanz nicht vom Körper abhängt, dann erst

---

[1]) Carra de Vaux, Avicenne (Paris 1900) 226/233.

[2]) Baeumker, Fons Vitae (in Beitr. I 2); siehe index rerum p. 404a 3 und 468b 3.

[3]) Loewenthal a. a. O. 112/117 finden sich die Gründe zusammengestellt, die Gundissalin veranlassten, die Zusammensetzung der Seele zu lehren. Er folgt damit Gabirol. Vgl. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol (in Beitr. III 3) 8—9.

[4]) Bülow a. a. O. 2f und 110.

[5]) S. vorne bei Anselm, Hugo von St. Viktor, Alanus.

recht nicht das über der Tätigkeit stehende Sein oder Wesen derselben[1]). Dies ist aber bei der vernünftigen Seele der Fall, sie ist also in ihrem Fortbestehen nicht an den Körper gebunden. Hier hätte sich, wäre Gundissalin ein selbständiger, schöpferischer Geist gewesen, reichlich Gelegenheit geboten, die Empirie im Seelenleben heranzuziehen, so aber bleibt er uns den Beweis für die Behauptung im Untersatze schuldig. Später kommt er diesem Mangel in etwas nach, zieht aber dabei gerade die wissenschaftlich am schwierigsten zu erfassenden Probleme heran, wie z. B Ekstase und Prophetie[2]).

Umgekehrt kann man dann aber auch sagen, wenn die Tätigkeit eines Vermögens vom Körper gehindert wird, dann ist seine Wesenheit nicht vom Körper abhängig[3]) Dies trifft aber beim Intellekt zu. Denn je mehr er sich dem Körper hingibt, desto schwerer gestaltet sich das Erkennen, je freier er sich aber vom Körper hält, desto leichter kann er seine Tätigkeit ausüben. Dies zeigt sich besonders bei der Nähe des Todes, wo die geistige Potenz nicht selten die grösste Leistungsfähigkeit aufweist. Ist aber die Tätigkeit eine gesteigerte, so kann das Wesen nicht verletzt sein. Also kann das Sein des Intellekts durch den Tod des Leibes nicht gefährdet werden. Aehnliche Erfahrungen kann man im Greisenalter machen. Während hier der Leib immer schwächer und schwächer wird, bekommt gerade der Geist in dieser Zeit Ausdauer und Kraft. Der Intellekt steht also mit den sterblichen Dingen im Widerspruch und muss daher von ihnen unabhängig und unsterblich sein. Doch hier ein Einwand. Wird bei Geisteskranken mit dem Körper nicht auch der Geist angegriffen? Gundissalin gibt zur Antwort: Quemadmodum igitur somnia mentem tenent vel animam circa phantasmata occupatam et alligatam, sic istae alienationes; essentiam vero virtutis intellectivae non laedunt omnino, sed eius operationem, quemadmodum occupatio, impediunt (Bülow a. a. O. 7_4 ff.).

2. Die Seele ist eine forma immaterialis, eine immaterielle Form kann aber nicht zerstört werden; denn die Zerstörung beruht bei materiellen Formen entweder auf körperlicher, räumlicher Berührung oder Bewegung. Das alles kann aber bei immateriellen Substanzen nicht wirksam sein, also ist das Immaterielle und damit auch der Intellekt unzerstörbar. Anders die Tierseele. Diese regt und betätigt sich ausschliesslich in der Materie ihres Körpers[4]). Mithin hängt ihre Wesenheit von ihm ab, vergeht mit ihm.

---

[1]) Bülow a. a. O. 5_3: Omnis substantia, cuius operatio non pendet ex corpore, nec eius essentia pendet ex corpore.

[2]) Bülow a. a. O. 48/49.

[3]) Bülow a. a. O. 5_{12}: Omnis virtus, cuius operatio impeditur a corpore, eius esse vel essentia non pendet ex corpore.

[4]) Totaliter innititur et incumbit materiae suae (a. a. O. 9_{18}).

Die Unsterblichkeit der Seele folgt dann

3. aus dem natürlichen und darum nicht vergeblichen Verlangen nach Glückseligkeit; die Seele will glücklich sein. Sie hat aber keine Freude an irdischen Genüssen, sondern nur an solchen, die ihrer edlen und geistigen Natur entsprechen, und ewig dauernd sind[1]). Ja, ewige Dauer müssen sie vor allem haben, denn sonst schwebte die Seele stets in Sorge vor dem drohenden Unheil und würde dadurch erst recht unglücklich werden. Ein ewig dauernder glückseliger Zustand setzt aber eine unsterbliche Seele voraus.

Zwischen diese klaren, ganz modern anmutenden Beweise streut Gundissalin nun einzelne Nebengedanken ein. Diese tragen insgesamt arabische Färbung und beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Seele und Leib. Dieses Verhältnis war von den Philosophen der Frühscholastik noch ungeklärt gelassen. Die meisten von ihnen konstruierten einen Gegensatz zwischen Seele und Leib heraus und taten sich somit im Beweis für die Substanzialität der Seele nicht besonders schwer. Anders die Araber, die im Anschluss an Aristoteles die Verbindung zwischen Seele und Leib als notwendig und natürlich betrachteten. Für sie hing die Frage nach der Immortalität aufs engste zusammen mit der Frage nach der Substanzialität der Seele. Und so sannen sie denn mit Ernst und Eifer darüber nach, wie das Verhältnis zwischen Leib und Seele gestaltet sein müsse, um einerseits den Tatsachen der Empirie gerecht zu werden und anderseits die Sonderstellung des Intellekts hervorheben zu können. Daher die Lehre von den zwei Gesichtern der Seele, von denen sie eines dem Sinnlichen, das andere dem Uebersinnlichen zuwendet[2]). Durch Hinwendung zum Uebersinnlichen wird sie vervollkommnet, durch Hinwenden zum Sinnlichen aber mit dem Körper verstrickt. Daher das Aufgreifen eines Galenschen Gedankens durch Avicenna der die mittlere Hirnzelle das edelste Organ des Körpers nennt. Mit dieser Zelle steht der Intellekt insofern in Verbindung, als er in ihr die Phantasmen abliest. Und doch ist er wieder von ihr unabhängig; denn wird sie verletzt, dann gibt er sich ganz und gar dem Intelligiblen hin[3]). Wir sehen überall ein sich in Verbindungsetzen der Seele mit dem Leibe. Daher auch die direkte Behauptung, dass die Seele nach dem Körper verlangt, allein sie verlangt nach ihm nur, um ihn zu vollenden, nicht aber, um von ihm vollendet zu werden[4]).

---

[1]) Bülow a. a. O. 17_8: dicamus ergo, quod huic virtuti nobili est naturale desiderium sibi congruentis et propriae felicitalis et naturalis fuga suae infelicitatis et miseriae, hoc est naturale odium et timor naturalis.

[2]) Bülow a. a. O. 19_6.

[3]) Bülow a. a. O. 20_{25}.

[4]) Bülow a. a. O. 23_{15}.

Schliesslich weist Gundis alin der Seele eine Mittelstellung an zwischen den vergänglichen und unvergänglichen Dingen[1]), und baut darauf seinen

4. Unsterblichkeitsbeweis auf. Es ist das freilich nur eine Konsequenz aus dem vorausgegangenen. Die Seele, so behauptet er jetzt rundweg, ist mit ihrem edleren Teile unvergänglich, mit ihrem wenig edleren Teile dagegen vergänglich. Deswegen wird aber die Seele nicht eines Teiles ihrer selbst beraubt. Sie bleibt immer ein Ganzes; denn wir haben bei den vegetativen und sensitiven Fähigkeiten, die den weniger edlen Teil der Seele ausmachen, wohl zu unterscheiden zwischen der Fähigkeit des Sinnes, von äusseren Objekten affiziert zu werden, und der Fähigkeit, zu beurteilen, was in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten ist. Nur erstere Fähigkeit hängt vom Körper ab, nicht aber letztere, die aus dem Wesen der Seele selbst fliesst, die aber eine Fähigkeit sekundärer Art ist und darum das Wesen der Seele nicht gefährdet.

5. Die Seele kann endlich nicht zu Grunde gehen, weil sie keiner der vier Arten der Zerstörung unterworfen ist, die es gibt. Die Zerstörung eines Dinges kann nämlich eintreten

a. durch Trennung der Form von der Materie. Allein die Seele besteht gar nicht aus Materie und Form[2]);

b. durch Trennung der integrierenden Bestandteile. Auch diese Art der Zerstörung hat der Intellekt nicht zu fürchten, weil er ein unteilbares Ganzes ist[3]);

c. durch Zerstörung des tragenden Subjekts; allein die Seele hat als immaterielle Substanz und reine Form keinen materiellen Träger, er kann ihr also auch nicht entzogen werden[4]);

d. durch Aufhören der erhaltenden Kraft. Nun ist es aber Tatsache, dass auf alles Geschaffene Einströmungen von der ersten Ursache ausgehen, warum dann nicht auch auf die Seele, die derselben doch viel näher steht als alle anderen Dinge[5])?

6. Die Unsterblichkeit der Seele folgt auch aus der unbegrenzten Erkenntnisfähigkeit des Intellekts[6]) und

---

[1]) Bülow a. a. O. 26$_{15}$: Apparet igitur animam humanam mediam esse inter animas animales et substantias angelicas spoliatas et spirituales.

[2]) Siehe dagegen vorne. Man muss sich eben immer vor Augen halten, dass Gundissalin Kompilator ist und mit dem Wechsel der Quellen auch die Ansicht bei ihm wechselt.

[3]) Bülow a. a. O. 31$_{21}$.

[4]) Bülow a. a. O. 27$_{19}$.

[5]) Bülow a. a. O. 33$_{22}$ und 34$_{2}$.

[6]) Bülow a. a. O. 35$_{9}$ ff.: omnis autem virtus, quae non habet finem in operatione, non habet finem in tempore.

7. aus dem Umstand, dass der Intellekt sein Ende und Ziel sieht im Quell des Lebens, von dem er weder freiwillig noch gewaltsam getrennt werden kann. Damit mündet Gundissalins Unsterblichkeitsbeweis in jene Anschauungswelt hinein, die er vorgab zu meiden [1]), nämlich in die platonische, welche die Immortalität aus der Verbindung der Seele mit der Idee des Lebens dartun will.

Soweit die positive Unsterblichkeitslehre Gundissalins, die der Hauptsache nach in „De immortalitate animae" niedergelegt ist. Auch „de anima" beschäftigt sich im 8. Kapitel mit der Fortdauer der Seele, bringt aber dafür keine neuen Gesichtspunkte [2]). Doch ist diese zweite Schrift um deswillen bemerkenswert, weil sich hier der Archidiakon gegen verschiedene Irrtümer wendet, die die Unsterblichkeit als solche nicht in Abrede stellen, aber eine persönliche Unsterblichkeit ausschliessen. Die Neuplatoniker hielten nämlich an der Belebung der drei Naturreiche durch die Weltseele fest und verteidigten diese Ansicht mit dem Hinweise auf die Menschenseele, die ja auch im Stande sei, drei verschiedene Wirkungen hervorzubringen. Demgegenüber betont unser Autor, dass es drei Seelenarten gebe. Die Pflanzen besässen nur die Kraft des Wachstums, die Tiere die vegetativen und sensitiven Potenzen, während die Menschenseele die Kräfte der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele in sich vereinige.

Weiter wendet sich Gundissalin gegen den Monopsychismus der Averroisten [3]) und verteidigt ihm gegenüber die Vielheit der Menschenseelen. Denn, wäre im Weisen und Toren nur eine Seele, dann müsste diese eine Seele zugleich weise und töricht sein, was ein Ding der Unmöglichkeit ist [4]). Damit stehen wir am Schlusse der Unsterblichkeitslehre Gundissalins und wir staunen ob der reichen Fülle von Material, das sich uns hier darbietet. Plato, Aristoteles, die Neuplatoniker und Araber kommen bei ihm zum

---

[1]) Bülow a. a. O. 11$_{20}$ ff.: Radices autem et probationes Platonis praeterimus, quoniam nec fidem intelligentibus de immortalitate animarum nostrarum faciunt, et omnibus animarum speciebus communes sunt, ita ut etiam in animam brutalem et vegetabilem extendantur, de quibus manifestum, quod earum esse post corpora et extra corpora otiosum esset et omnino inutile.

[2]) Dieses Kapitel ist nicht ediert, Loewenthal sagt aber von ihm, dass es nur ein Abklatsch des liber sextus naturalium, Abschnitt V, Kapitel IV sei, das bekanntlich von Avicenna verfasst ist und eine Zeitlang die psychologischen Schriften des Aristoteles vertrat. Benützt wurde die von Bonetus Locatellus Bergomensis besorgte Editio. Gundissalinus beweist hier, dass die Art und Weise der Abhängigkeit der Seele vom Leibe eine nur akzidentelle ist. Er schliesst sich dabei an die Worte Ibn Sinas an: restat ergo, ut nullius eorum (animae et corporis) esse pendeat ex altero. Esse autem animae pendet a principiis aliis, quae non permutantur neque destruuntur. L. VI nat. p. V c. 4 S. 24c—24d.

[3]) Von dieser Lehre bzw. von deren Bekämpfung hören wir besonders bei Albertus Magnus und Thomas.

[4]) Loewenthal a. a. O. 101—102.

Worte[1]). Um ein System war es aber, wie schon gesagt, unserem Autor nicht zu tun, er begnügt sich mit Herbeischaffung des Materials. Dieses fand in der Folgezeit reiche Verwertung, zunächst freilich in der Weise, dass es von andern einfach übernommen oder nur oberflächlich überarbeitet wurde. Dies war besonders der Fall bei

b. Wilhelm von Paris.

Dieser gibt bezüglich der Unsterblichkeit eigentlich nur die Anschauungen Gundissalins wieder[2]), und nur hinsichtlich der Prämissen zur Immortalität zeigen sich Abweichungen. So begründet er z. B. die Substanzialität der Seele wieder ganz auf platonische Art, indem er die beiden Konstituenten des Menschen einander selbständig gegenüberstellt[3]). Es kann sich also die Seele im Falle des Todes ganz leicht vom Leibe trennen. Für die Einfachheit bringt Wilhelm ein neues und ganz modernes Argument[4]). Sie ergibt sich nämlich aus der Tatsache, dass wir bei unserem Denken und Wollen alles auf ein und dasselbe Ich beziehen. Wilhelm nimmt aber keine der vorliegenden Prämissen zum Ausgangspunkt für die Postexistenz, sondern schliesst sich einfach Gundissalin an und legt wie dieser das Hauptgewicht auf die Unabhängigkeit des Intellekts. Auch der Gedanke von dem unmittelbaren Zusammenhang der Seele mit der Gottheit begegnet bei ihm grosser Sympathie. Mehr als einmal finden wir daher bei ihm den Satz ausgesprochen, der uns schon von Alanus her bekannt ist, dass die Seele im Horizont zweier Welten stehe[5]), zwischen Gott und der Geisterwelt einerseits und der Körperwelt anderseits.

II. Rückblick.

Was wir in der Frühscholastik vermissten, das war die gehörige Beachtung des psychologischen Moments in der Unsterblichkeitslehre. Diesen Mangel sehen wir bei Gundissalin und Wilhelm von Paris behoben durch Aufnahme des von den Arabern dargebotenen Materials; denn diese standen fast ganz auf Seiten des Empirismus, der wiederum in Aristoteles seinen Urheber hatte. Wir gewahren daher in den psychologischen Schriften Gundissalins und Wilhelms fast nichts von theologischen Beweisgründen. Nur dem ethischen und psychologischen Moment schenken

[1]) De anima steht unter dem Einfluss Avencebrols, Avicennas liber sextus naturalium und einer unbekannten arabischen Quelle; de immortalitate animae geht zurück auf eine noch unbekannte arabische Quelle.

[2]) Bülow, Des D. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele (im Appendix ist hier auch Wilhelms gleichnamige Schrift beigefügt und die Abweichungen der letzteren von der ersteren sind durch Kursivdruck kenntlich gemacht).

[3]) De an. V 9 p. 125 (2). Benützt wurden Opp. omnia 1674, herausgeg. von Blaise Leféron, Orleans.

[4]) De an. II 13 p. 82 (2), 83 (1); vgl. Augustinus.

[5]) De an. VII 6 p. 211 (2).

sie in der Unsterblichkeit aufmerksame Beachtung. Und auch da geniesst das psychologische Moment unstreitig den Vorrang. Von einschneidender Bedeutung war hier vor allem der Satz, dass die Seele eine vom Leibe unabhängige Tätigkeit habe und darum auch ein vom Leibe unabhängiges Sein. Damit war ein entscheidender Schritt zum Aristotelismus hin getan. Die Lehre vom Nus oder Intellekt war nun in den Kreis der psychologischen Erörterung gezogen. Allein Schwierigkeiten bereitete nun die Frage: Wie haben wir uns das Verhältnis des Intellekts zur Seelensubstanz und dieser hinwiederum zum Leibe zu denken? Diese Probleme harrten also jetzt der Lösung, und wir werden im folgenden sehen, wie zaghaft und wie nur ganz allmählich die einzelnen Philosophen an dieselben herantraten; denn im Grunde genommen handelte es sich hier nicht bloss um wichtige Erscheinungen auf dem Gebiete der Psychologie, sondern vor allem auch darum, wem man in diesen Fragen folgen wollte. Plato hatte bisher als Philosoph κατ' ἐξοχήν gegolten, und man wollte ihm auch ferner Gefolgschaft leisten. Anderseits aber konnte man dem neuen Material und den neuen Anregungen gegenüber nicht gleichgültig gegenüberstehen. Infolgedessen trat das ein, was bei dem ausgesprochen kompilatorischen Charakter dieser Zeitperiode das nächstliegende war: Die verschiedenen Standpunkte finden sich kritiklos nebeneinander gestellt, wobei nicht zu leugnen ist, dass da und dort wenigstens der Versuch auftauchte, etwas Einheitlichkeit in das System zu bringen.

Dritter Abschnitt.

Verbindung von Aristotelismus und Platonismus.

I. Unsterblichkeitslehre der älteren Franziskanerschule.

1. Bartholomäus Anglikus.

Von Barth. Anglikus stammt das Werk „De proprietatibus[1]) rerum". In den ersten sechs Kapiteln des dritten Buches dieser Schrift wird die Postexistenz der Seele in der herkömmlichen Art bewiesen. Die Seele wird hier ein Gleichnis Gottes genannt; es wird gesagt, dass sie mit den Engeln die Unsterblichkeit gemein habe. Auch das Wort ἄνθρωπος weise auf die hohe Bestimmung des Menschen hin[2]), denn es bedeute „aufwärtsgerichtet". In den folgenden Kapiteln jedoch und besonders in der Zusammenfassung am Schlusse spricht nur mehr Aristoteles zu uns. Hier wird das Hauptgewicht auf den Intellekt gelegt, der mit seinen beiden Kräften, dem spekulativen und praktischen Intellekt, von der Materie unabhängig ist[3]). Und während die vegetative Seele nur nach dem Sein verlangt, die sensitive aber nach dem Wohlsein, verlangt der Intellekt nach Gott, zu dem er sich in Sehnsucht und Liebe hinbewegt.

[1]) Hain 2510.
[2]) A. a. O. l. 3 c. 1, 3, 13.
[3]) A. a. O. l. III c. 13.

2. Alexander von Hales.

Alexander von Hales[1]) wollte Plato und Aristoteles gerecht werden, doch machte ihm der Ausgleich ziemlich Schwierigkeiten. So eignet er sich zwar die peripatetische Definition der Seele an, wonach diese die Wesensform des Leibes ist, allein anderseits betont er doch wiederum, die Seele ist Substanz nicht nur im Sinne einer substanzialen Form, sondern als Sein für sich uud neben dem Körper[2]). So kommt er im Grunde genommen auf die damals noch vorherrschende Ansicht der Frühscholastik hinaus, und es ist seinem Vorgehen eine gewisse Furcht zu eigen, durch allzugrosse Nachgiebigkeit gegen Aristoteles die Substanzialität und damit Immortalität der Seele zu gefährden. Aehnlich geht es ihm bei Angabe des Verhältnisses von Seele und Seelenkräften Er hält noch an der substanzialen Einheit beider fest und bringt dies äusserlich zum Ausdruck durch den Namen Seelenteil. Da ihm dies aber doch wiederum zu augustinisch klingt, schwächt er diesen Standpunkt ab durch die Unterscheidung zwischen Teilen im eigentlichen und Teilen im weiteren Sinn[3]). Zu den Teilen im eigentlichen Sinn rechnet er das vegetative, sensitive und intellektive Vermögen, da diese die Substanz der Seele teilen oder in einer Vielheit erscheinen lassen. Diese Teile sind ein von der Seele verschiedenes, freilich nicht hinsichtlich der Substanz, sondern nur hinsichtlich des Wesens[4]). Die Einheit der Seele bleibt also bei unserm Scholastiker strikte gewahrt, da er nicht wie Plato eine Dreiteilung derselben vornahm, sondern den Kräften der Seele nur eine nicht näher bezeichnete akzidentelle Seinsweise in der Seelensubstanz anwies. Darin liess er sich auch nicht wankend machen durch die Araber, die darauf hinwiesen, dass der Intellekt doch von aussen komme. Dieses Vonaussenkommen bedeutet nämlich nach ihm nur die Erschaffung der Seele von seiten Gottes[5]) und die Tatsache, dass der Intellekt von keiner in der Menschennatur liegenden Ursache abhängig ist. Also ist die ganze

---

[1]) Alexandri de Ales Angli . . . universae theologiae Summa. Venet. apud Franciscum Senensem 1576. Pars II.

[2]) L. c. qu. 59 m. 2 § 1 res.: substantia non tantum ut forma substantialis sed ut quod ens in se, praeter hoc quod est actus corporis . . . est substantia praeter substantiam corporis. Siehe auch Endres, Des Alex. v. Hales Leben und psychol. Lehre (im Philos. Jahrb. I [1888] 45/48).

[3]) Qu. 65 m 2 a 2 res.: illae vero proprie dicuntur partes, quae particulant substantiam animae vel multiplicatam ostendunt . . . alia est enim substantia rationalis in homine, alia sensibilis in bruto, alia vegetabilis in planta, unde istae tres potentiae partes animae dicuntur secundum philosophos. Teile im weiteren Sinne sind jene Vermögen, die sich aus den Grundvermögen abzweigen, z. B. die Sinne aus dem sensitiven Seelenteil.

[4]) Qu. 65 m 1 res.: identitas ergo, quam ponit Augustinus, referenda est ad substantiam, non ad essentiam.

[5]) Qu. 60 m 3 a 2 res.

Seele unsterblich; denn auch die vegetativen und sensitiven Vermögen sind, wenn auch nicht als solche, so doch als Teile der Seelensubstanz, in der sie wurzeln, trennbar und unvergänglich [1]).

Nicht direkt, sondern nur mehr nebenbei hat sich Alexander von Hales mit der Unsterblichkeit beschäftigt. Sie lässt sich bei ihm nur aus anderen Lehren wie über Substanzialität und Einheit der Seele ableiten. Auch bei Behandlung der Einfachheit liefert er uns einen Baustein. Unter dem Einfluss Avencebrols nämlich nahmen verschiedene Philosophen Gott als Materie der Seele an oder sie liessen sich die Seelen aus Gottes Wesen entwickeln wie ein Licht aus dem andern. Das führte naturgemäss zum Pantheismus, den Alexander zu bekämpfen versuchte Er konnte sich dabei aber selbst nicht ganz frei von Avencebrolschem Einfluss halten, sondern nahm von ihm den Begriff einer geistigen Materie herüber [2]), deutete ihn aber insofern um, als die Materie bei ihm keine gemeinsame ist, sondern nach Wesen verschieden. Damit wollte Alexander so wenig wie die früheren der Einfachheit der Seele Eintrag tun, sondern nur verhindern, dass man von einer absoluten Einfachheit der Seele spreche.

3. Johann von Rupella.

Nicht bloss den Prämissen, sondern auch dem Unsterblichkeitsprobleme selbst wendet seine volle Aufmerksamkeit zu Johann von Rupella [3]). Er ist aber Kompilator und fast ganz von Gundissalin abhängig. Wir beschränken uns daher darauf, seine Lehren kurz zu registrieren. Die Geistigkeit der Seele beweist Johann von Rupella an dem Beispiel des in der Luft geborenen Menschen [4]). Eine Substanz ist sie, weil sie Gegensätzliches in sich aufnimmt und dennoch ein und dieselbe bleibt [5]). Ausserdem hat sie Macht über den Körper, ist also vornehmer und stärker als dieser. Der Beweis für die Einfachheit zerfällt in 2 Teile [6]). Zunächst wird jede quantitative Teilung der Seele negiert, dann auch die essentielle. Quantitativ sind nur die Körper. Ausserdem vermag die Seele alle Formen der Dinge aufzunehmen, ohne von ihnen dimensional erfüllt zu werden. Also ist sie einfach und geistig. Essentielle Einfachheit kann der Seele nur im allgemeinen zugebilligt werden; denn sie besteht zwar

---

[1]) Qu. 62 m. 2 res.

[2]) Qu. 61 m 1 res.: anima humana dicitur composita ex materia et forma intellectuali. Nullatenus autem sic habet materiam et formam, sive sint coelestia, sive inferiora: materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritalis autem materiae non est terminus.

[3]) La Summa de anima di Fr. Giov. della Rochelle pubblic. per la prima volta dal P. Teof. Domenichelli. Prato 1882.

[4]) Siehe Gundissalin und l. c. P I c. 1 p. 105.

[5]) L. c. P I c. 20 p. 130 und Gundissalin.

[6]) L. c. P I c. 22/23 p. 131—135.

nicht aus Materie und Form[1]), allein Subjekt des Seins quod est und Prinzip des Seins quo est fallen bei ihr nicht zusammen. Das trifft nur bei Gott zu, dem daher ganz allein essentielle Einfachheit im eigentlichen Sinne zukommt. Nach diesen Vorbedingungen für die Postexistenz der Seele nun zur Fortdauer der Seele selbst. Sie wird dargelegt in zwei Kapiteln, wovon das eine positiv unser Problem behandelt, das andere aber negativ[2]), d. h. es wendet sich gegen die Irrtümer in Bezug auf die Immortalität.

A. Der positive Teil bringt:

I. Rationes communes,

II. rationes propriae.

I. 1. Die Gerechtigkeit Gottes verbürgt die Unsterblichkeit.

2. Die Weisheit und Güte Gottes lassen sie erhoffen.

3. Zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten muss es eine Mittelstufe geben, die Vergängliches und Unvergängliches in sich vereinigt. Dazu gehört die Seele des Menschen.

4. Wenn schon in der Reihe des materiellen Seins ein Unvergängliches existiert, nämlich die erste Materie (— dasjenige Woraus eines Dinges, was in der ontologischen Reihenfolge der Substanzen als zuerst daseiend gedacht werden muss und nichts als Materie ist), dann muss sich doch auch in der Reihe des höher stehenden Seins der Formen eine Form unvergänglicher Art finden. Die höchste Form aber ist die menschliche Seele. Wenn nicht einmal die Hyle von der im Bereiche des Körperlichen sich vollziehenden Zerstörung betroffen wird, dann noch viel weniger die Seele, an die jene corruptio corporalis gar nicht heranreicht.

II. 1. rationes propriae, die jegliche Zerstörung in Bezug auf die Seele negieren. — Hier wird einfach jede der vier Arten der Zerstörung, wie wir sie bei Gundissalin kennen gelernt haben, von der Seele ausgeschlossen.

2. rationes propriae, welche die Unsterblichkeit begründen:

a. auf Grund der Beziehung der Seele zu ihrer Tätigkeit. — Langandauerude Tätigkeit schwächt das körperliche und vergängliche Sein, nicht aber den Intellekt;

b. auf Grund der Beziehung der Seele zum Objekt ihrer Tätigkeit:

α. Jede vergängliche Kraft wird von einem starken Objekt verletzt, der Intellekt aber nicht.

β. Das Erkennende und Erkennbare müssen zu einander in Proportion stehen. Der Intellekt befasst sich nun mit der unvergänglichen Wahrheit, also muss er selbst auch unvergänglich sein und mit ihm die Substanz der Seele.

---

[1]) L. c. P I c. 23 p. 134: non enim habent compositionem (spirituales substantiae), quae est ex materia et forma; habent tamen compositionem eius quod est et quo est.

[2]) L. c. P I c. 42 p. 179/134.

γ. Für den Intellekt ist die Hinwendung zum Geistigen und Unvergänglichen natürlich; daher ist die Trennung des Intellekts vom Körper nicht gegen die Natur der intellektiven Substanz.

c. Auf Grund der Beziehung der Seele zu dem Zweck, auf den sie hingeordnet ist. Die Seele strebt von Natur aus zur Glückseligkeit, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit; darum muss sie all dessen teilhaftig werden.

d. Auf Grund der Beziehung der Seele zum Körper:

α. Die Tätigkeit der Seele ist unabhängig vom Körper, also auch ihre Substanz.

β. Die Tätigkeit der Seele wird vom Leib gehindert, daher hat sie nichts mit ihm gemein.

γ. Die Wesenheit des Intellekts steht mit dem Leibe nicht in Proportion, verfällt daher auch nicht dem Siechtum.

δ. Das „in actu" der intellektiven Potenz ist das Erkennen in actu. Dieses hängt aber nicht vom Leibe ab, daher auch nicht das Leben der intellektiven Potenz.

ε. Jede Potenz, die durch Verbindung mit dem Körper absorbiert wird, erstarkt durch die Trennung von demselben. Das trifft aber auf die intellektive Potenz zu, also erstarkt sie beim Tode des Körpers.

B. Der negative Teil[1]) der Unsterblichkeitslehre des Johann von Rupella nimmt in der Hauptsache ebenfalls Bezug auf die Ausführungen Gundissalins, doch lässt er auch andere Autoren zu Worte kommen, z. B. Plato, Johannes Damascenus, Gregor, Cassiodor und die Verfasser von „De ecclesiasticis dogmatibus" und von „De spiritu et anima", die Johann von Rupella beide Augustinus zuschreibt, während sie in Wirklichkeit Gennadius und Alcher von Clairvaux zugehören. Inhaltlich negiert dieses Kapitel die wesenhafte Immortalität der Seele und spricht ihr nur die partizipative zu[2]). Von Interesse sind dann nur mehr folgende drei Objektionen:

1. Warum teilt die Vernunftseele nicht das Geschick der vegetativen und sensitiven Seele, da sie doch dieselbe Wesenheit wie jene hat?

2. Wenn es im Menschen nur eine Seele gibt, dann muss auch die Vernunftseele wie die zwei anderen mit dem Körper entstehen und vergehen.

3. Dinge, deren Sein vom Nichtsein zum Sein übergegangen, kehren auch wieder zum Nichtsein zurück.

Johann von Rupella gibt nun auf die erste Objektion die Antwort, dass der Untergang der vegetativen und sensitiven Seele nur deswegen erfolge, weil sie auf den Leib hingeordnet seien. Beim Menschen dagegen

[1]) A. a. O. P. I c. 43 184–189.

[2]) A. a. O. P. I c. 43 187: anima vero rationalis habet immortalitatem per participationem, quae attenditur secundum rationem similitudinis, vel imaginis; unde non est idem sua essentia quam sua immortalitas, sicut non est ei idem esse et ad imaginem dei esse.

verhalte es sich anders; da seien sie auf die Vernunft hingeordnet und deswegen unsterblich.

Zur zweiten Objektion äussert er sich also: Vegetables und Sensibles sind im Menschen auf doppelte Weise vorhanden, vorbereitend und vollendend. Das vollendende Vegetative und Sensitive ist nichts anderes als die rationale Seele selbst, die Wachstum und Empfindung bewirkt; das vorbereitende Vegetative und Sensitive dagegen verdient nicht den Namen Seele, daher entsteht und vergeht es auch mit dem Leibe.

Um auch den dritten Einwand zu beseitigen, unterscheidet Rupella zwischen dem Stoff, aus dem ein Ding stammt, und dem Schöpfer, von dem es stammt [1]). Bezüglich des Stoffes sind die Dinge veränderlich, was aber den Schöpfer anlangt, so kommt es darauf an, ob ein Ding mittelbar oder unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgegangen ist. Wenn mittelbar, dann ist es vergänglich und der Substanz nach veränderlich, wenn aber unmittelbar, dann ist es unvergänglich und in seiner Substanz unveränderlich, weil der ewigen Ursache ganz nahe.

4. Robert Grosseteste bzw. der Verfasser von „De anima".

Im folgenden haben wir zwei Schriften [2]) zu berücksichtigen, deren Urheberschaft noch nicht ganz geklärt ist. Es sind dies die beiden von Baur edierten Werke „Summa philosophiae" und „De anima". Letzteres glaubt man mit einigem Recht dem Bischof von Lincoln, Robert Grosseteste, zuschreiben zu dürfen, obwohl sich dagegen auch Bedenken geltend machen lassen [3]). Seinem Inhalte nach gehört „De anima" jedenfalls da eingereiht, wo Platonismus und Aristotelismus um die Vorherrschaft rangen.

In „De anima" findet sich die Unsterblichkeit eigentlich nicht als selbständiges Problem behandelt, sondern als Prämisse zur Abwehr des Traduzianismus. Es ist klar, Traduzianismus und Postexistenz vertragen sich nicht Gelingt es daher, die Fortdauer der Seele zu beweisen, dann muss auch der Traduzianismus weichen. Welche Momente sprechen nun für die Immortalität [4])? Da sich darunter viel Traditionelles findet, so sei es nur kurz berührt.

1. Die Mittelstellung zwischen Gott und der Körperwelt, die der Mensch einnimmt.

2. Die Frische der geistigen Tätigkeit selbst im hohen Alter.

3. Das Verlangen der Seele nach Glückseligkeit.

4. Die Gerechtigkeit Gottes fordert für das moralische Verhalten der Menschen einen Ausgleich in der Ewigkeit.

---

[1]) L. c. P. I c. 43 188: una (comparatio) ad illud de quo, alia ad illud a quo.

[2]) Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (in Beitr. IX) 113*—120* und 126*—141*

[3]) Ueberweg, Grundriss d. Gesch. der Philos. II[10] 426.

[4]) A. a O. S. 247_{23}—249_{14} und S. 115*.

5. Die Seele birgt keine Gegensätze in sich und kann daher vom Augenblick der Erschaffung an weder durch das Zutun eines anderen Wesens noch aus sich heraus der Auflösung entgegengehen, nur Gott könnte sie vernichten [1])

6. Die Seele ist im Besitze der Wahrheit; diese ist aber unsterblich, also muss auch die Seele unsterblich sein.

7. Engel und Mensch erkennen das Gleiche, nur die Art und Weise des Erkennens wird sich nach dem Tode des Menschen ändern [2]).

8. Die abstrakte Erkenntnis des Intellekts gegenüber der sinnlichen Erkenntnis hic et nunc weist darauf hin, dass auch das Sein des Intellekts verschieden ist vom vergänglichen Sinnesleben.

9. Ebenso zeigt das Erinnerungsvermögen des Intellekts auf Immaterialität und Immortalität hin; denn keine materielle Potenz ist einer bestimmten Erinnerung fähig.

10. Wenn schon die Himmelskörper unvergänglich sind, dann um so mehr die Seele, die im Range weit über jenen steht.

Trotz dieser zahlreichen Beweismomente haben wir noch keinen eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis. Dies scheint unser Autor selbst zu spüren. Darum sucht er die Substanzialität der Seele sicher zu stellen und erklärt, die Seele sei nicht bloss Akt, sondern Akt und Substanz [3]). Als Substanz koexistiert die Seele mit dem Körper und bildet wie der Leib nur einen Teil des Menschen. Als Form dagegen ist die Seele im Körper wie die Form in der Materie. Sie kann sich aber stets ob ihrer Substanzialität vom Leibe trennen. Leib und Seele bilden daher ein unum in der Weise, dass sie zusammen ein Kompositum darstellen, das unter dem Begriff Mensch zusammengefasst wird. Offenbar befriedigte nun aber unsern Autor dieses Verhältnis von Leib und Seele nicht, es war ihm zu wenig innig. Darum griff er zu Medien, um die Wechselwirkung von Leib und Seele besser erklären zu können Diese sind für ihn das Vegetative und Sensitive. Kann aber dann noch das Vegetative, Sensitive und Intellektive in einer Seelensubstanz wurzeln? Der Verfasser von De anima bejaht im Anschluss an seine Vorgänger diese Frage [4]). Hat aber dann nicht die vegetable und sensible Seele bei Pflanzen, Tieren und Menschen dieselbe Eigenart, nämlich zu empfinden, zu ernähren, zu erzeugen und das Wachstum zu fördern? Und muss dann nicht, wenn eine zu Grunde geht, auch die andere

---

[1]) Per privationem potentiae conservandi se in esse. A. a. O. 247_{36}.

[2]) A. a. O. 248_{1}: Idem cognoscunt homo et angelus, sed differenter. Ergo cum separatur anima, non destruitur nisi modus intelligendi, quem habet gratia coniunctionis. Vgl. dazu Thomas.

[3]) A. a. O. 251_{17}: ad hoc dicimus, quod anima non est forma tantum sive perfectio, sed perfectio et substantia. Vgl. Thomas.

[4]) A. a. O. 271_{46}: potentia vegetabilis et sensibilis non sunt ut perfectiones in homine, sed tota rationalis.

im Untergang folgen? Das wäre, entscheidet unser Autor, nur dann der Fall, wenn diese Seelen secundum materiam gleichartig wären, sie sind es aber nur secundum rationem, und so kommt es, dass sie hinsichtlich einer so oder so beschaffenen Materie Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit besitzen[1]). Letzteres ist z. B. beim Menschen der Fall, indem die vegetativen und sensitiven Potenzen der Substanz nach inkorruptibel sind, dem Akte nach aber korruptibel.

5. Bonaventura.

Seit dem Bekanntwerden mit dem Aristotelismus fühlte man unwillkürlich, dass das Verhältnis zwischen Leib und Seele für die Unsterblichkeit ausschlaggebend sei. Man machte daher schon früher einige Lösungsversuche. Er sei nur erinnert an Alexander von Hales und den Verfasser von „De anima". Ihnen schliesst sich Bonaventura an[2]). Für ihn ist die Seele ein hoc aliquid, das infolge des Begehrens Annäherung an den Körper sucht. Allein die Erfahrungen auf psychologischem Gebiete liessen diesen Lösungsversuch als ungenügend erscheinen. Darum griff Bonaventura zur forma corporeitatis[3]) und erklärte, dass durch sie der Fötus auf das Hinzukommen der vernünftigen Seele vorbereitet[4]) werde. Der Mensch steht also nach dieser Lehre zunächst nur unter der Einwirkung der forma corporeitatis, die seine Entwicklung bis zu dem Punkte leitet, wo die vernünftige Seele hinzukommt. Diese beraubt nun die forma corporeitatis ihres ursprünglich substanziellen Charakters und vertritt nun gleichsam deren Stelle[5]). Der Eintritt der Vernunftseele zerstört also die Formeinheit im Menschen nicht, er zerstört aber auch nicht die Einheit in der Seele; denn die Vernunftseele fasst die vegetativen und sensitiven Teile als Potenzen in sich und stellt sich dann dem Körper als vernünftige Substanz gegenüber[6]).

Nun hatte Bonaventura die Basis für die Darstellung seiner Unsterblichkeitslehre gewonnen, die in vielen Stücken an Gundissalin erinnert[7]) und in aristotelischer Auffassung erscheint; denn unter der anima intellectiva schwebt ihm der *Νοῦς* des Stagiriten vor. Zunächst beschäftigt sich

[1]) A. a. O. 272_{15} ff.

[2]) Opp. omnia edita studio et cura P. P. collegii a. S. Bonaventura, Ad claras Aquas prope Florentiam (1882—1902), t. 2 Sent. II d. 17a 1 q 2 p. 415b solut. oppos. 5.

[3]) Dies tat auch Heinrich von Gent; s. H. de Wulf, Extrait du T. LI. des Mémoires de l'Academie de Belgique, 1894—95, p. 87/118 und 107.

[4]) Eduard Lutz, Die Psychologie Bonaventuras (in Beitr. VI 4—5) 23 ff.

[5]) A. a. O. 60.

[6]) Sent. II d. 31 a. 1 q 1 p. 740b: Item philosophus in secundo de anima dicit, quod sensitivum est in intellectivo, sicut tetragonus in pentagono; et vegetativum in sensitivo, sicut trigonus in tetragono.

[7]) Endres, Die Nachwirkung Gundissalins De imm. an. (Philos. Jahrb. XII [1899] 388 ff.).

Bonaventura mit der Immaterialität und Einfachheit der Seele. Sie ergibt sich daraus, dass die Seele im Erkennen und Wollen über sich selbst reflektieren kann[1]), und dass, während die Körperkräfte abnehmen, die geistige Tätigkeit erstarkt. Sie ist eben im Erkennen an kein Organ des Leibes gebunden, kann daher auch nicht mit diesem zu Grunde gehen[2]).

Neben dieser fortgeschritteneren Auffassung kommt jedoch auch die Tradition zu ihrem Rechte. So hören wir, dass die Seele die Wahrheit in sich aufnimmt[3]), und da diese ewig und unveränderlich ist, so muss auch die erkennende Seele diese Eigenschaften haben, da Erkennendes und Erkanntes im gleichen Verhältnis zu einander stehen. Ebenso sagt uns die vielfache Ungerechtigkeit auf Erden[4]) und das Sehnen des Menschen nach immerwährendem Glück[5]), dass es eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes geben muss. Was sollte ferner unser sittliches Bewusstsein, um jeden Preis am Rechten festzuhalten, ohne Unsterblichkeit bedeuten[6])? Ganz in die frühscholastische Richtung mündet Bonaventura mit der Lehre ein, dass die Seele capax dei ist und daher Gottähnlichkeit besitzt, was die Immortalität voraussetzt[7]). Mit Johann von Rupella bemerkt er dann, dass sich in jedem Geschöpf eine erste Materie und letzte Form vorfindet Wenn nun schon die erste Materie unvergänglich ist, dann erst recht die letzte Form. Das ist aber beim Menschen die vernünftige Seele[8]).

Und nun zum Schlusse noch ein merkwürdiger Gedanke[9]). Es gibt Körper, so sagt uns Bonaventura, die trotz ihrer Ausdehnung unvergänglich sind, z. B. das corpus caeleste; es gibt ferner unvergängliche Substanzen, die keine Ausdehnung haben und auch mit nichts Quantitativem verbunden sind, so das primum movens und die anderen geistigen Substanzen; nun muss es auch unvergängliche Substanzen geben, denen an sich keine Ausdehnung zukommt, die aber doch mit einem ausgedehnten Körper verbunden sind, und dazu gehört die Seele.

Wir sehen, auf der einen Seite eine Annäherung an das neue Material in der Psychologie, auf der anderen aber ein Zurückgreifen auf Augustin und Plato. So stellt sich auch bei Bonaventura die Behandlung der Unsterblichkeitslehre als Vermittlungsversuch zwischen zwei philosophischen Welten dar. Einheitlichkeit hat auch er nicht hervorzubringen gewusst. Besser bringt das zuwege

---

[1]) Lutz a. a. O. 71.
[2]) Sent. II d. 17 a. 2 q. 2 fund. 6 p. 422a.
[3]) Lutz a. a. O. 72, ganz augustinisch!
[4]) S. d. Literaturangaben bei Bonav., Sent. II d. 19 a. 1 q. 1 p. 458a ff.
[5]) Tom. V brev. Vit. P II c. 9 p. 227a und Sent. II d. 19 a. 1 q. 1 p. 459a.
[6]) Arist., Eth III c. 1.
[7]) Lutz a. a. O. 71.
[8]) Sent. II d. 19 a. 1 q. 1 in oppos. p. 458a und b.
[9]) Sent. II d. 19 a. 1 q. 1 fund. 2 p. 458b.

6. Der Verfasser der „Summa Philosophiae".

Dies beweist schon seine Definition der Seele. Er sagt nämlich: Naturali proprietate corpori uniri cupit non qualicumque modo uniendi in unitatem quandam subiectum huius unius, sicut unitur accidens cum suo subiecto, sed unitate essentiali, sicut forma cum propria materia naturali[1]). Des weiteren wird dann das Verhältnis zwischen Leib und Seele folgendermassen bestimmt: Unita vero est forma substantiae, separata vero a suo perfectibili forma nullius nisi in habitu solo vel potentia[2]). Die Seele ist also nach ihrer Vereinigung mit dem Leibe die Wesensform; denn ohne sie kann der Mensch weder leben noch vollkommen sein. Daher ist die Seele ein Teil des ganzen Kompositums und wahre Substanz; aus einer Nichtsubstanz kann nämlich eine zusammengesetzte Substanz nicht bestehen[3]). Da nun die Seele das ist, was den Menschen ausmacht und den physisch-organischen Körper vollendet, der das Leben nur der Möglichkeit nach in sich hat, so muss sie ein essentieller Teil des ganzen Menschen sein, und zwar in der Weise, wie die in der Materie vorhandene Form Teil des ganzen Individuums ist[4]).

Die Seele ist also Substanz, aber eine unkörperliche; denn wäre sie körperlich, so wären beim Menschen zwei Körper vorhanden oder zwei körperhafte Dinge[5]) Für die Immaterialität spricht ausserdem noch das Erkennen. Dieses ist nämlich eine der Seele eigentümliche Tätigkeit, die sowohl als Potenz immateriell ist als auch hinsichtlich ihres Objekts Unkörperlichkeit beansprucht. Sie hat es ja mit den abstrakten und geistigen Formen zu tun[6]). An dieser Unkörperlichkeit hält der Verfasser der Summa Philosophiae fest, obwohl er die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form zugibt; denn, lehrt er, wenn die Potenz auch einfacher, weil immaterieller als die Substanz ist[7]), so ist sie doch nicht vornehmer als die Substanz, wie auch umgekehrt, wenn die Substanz vornehmer ist als die Potenz, noch nicht gesagt ist, dass sie nun einfacher als die Potenz sei. So ist der menschliche Körper z. B. zusammengesetzt, dennoch aber viel vornehmer als der einfache Elementarkörper oder der noch einfachere Lichtkörper.

---

[1]) Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln (in Beitr. IX) 458$_{23-26}$.

[2]) A. a. O. 459$_{24-26}$.

[3]) Baur a. a. O. 458$_{4-5}$.

[4]) A. a. O. 458$_{5-8}$.

[5]) A. a. O. 458$_{12}$: essent duo corpora vel corporea in eodem loco univoce.

[6]) A. a. O. 470$_{37\ 42}$: signum huius est, quod intellectus apprehendit formas communes et universales; materia vero formam recipit et per occasionem efficit particularem et determinabilem; similiter et virtutes alligatae organis materialibus formas apprehendunt particulares et materiales licet non ut materia.

[7]) A. a. O. 471$_{35-42}$.

In seinen Beweisen für die Unsterblichkeit[1]) beruft sich unser Autor ausdrücklich auf Augustin und Plato und er folgt auch ihren Spuren. Er lässt uns aber nicht im Unklaren, dass die „Modernen" ihm mehr imponieren[2]). Zu diesen Modernen scheint vor allem Gundissalin zu gehören; denn wie dieser schliesst er aus dem Umstande auf die Unzerstörbarkeit der Seele, dass sie nicht aus Materie und Form besteht, sich daher die Form nicht von der Materie trennen und so den Untergang der Seele herbeiführen kann. Aber eine Komposition der Seele selbst angenommen[3]), sei ihre Immaterialität doch nicht in Gefahr, denn die Seele habe keinen Gegensatz von handelnden und leidenden Formen in ihrer Substanz und leide daher in ihrer Substanz auch keinen Schaden. Könnte aber die Seele nicht aufhören durch plötzliches Fehlen der formalen Ursache, sei es, dass dieses Fehlen herbeigeführt wird durch einen Gewaltakt von aussen oder einen Defekt von innen? Ein Defekt von innen ist ausgeschlossen, da die Seele nicht, wie beispielsweise das Feuer, durch etwas Materielles unterhalten und genährt wird[4]). Ein Gewaltakt von aussen wäre nur von seiten Gottes möglich. Allein Gott wird nie wollen, dass das, was er unsterblich erschaffen, der Auflösung entgegengeführt werde.

Wenn die Seele vom Leibe scheidet, so hören wir weiter, wird sie nicht mehr nach Augenblicken gemessen[5]), sondern mit dem Masse der Ewigkeit, da sie von da ab keiner natürlichen Veränderung mehr unterworfen ist Dieses Moment erinnert gar sehr an den Satz des Alanus, der dem liber de causis entnommen ist, dass die Seele im Horizont der Ewigkeit und über der Zeit stehe[6]).

Nun folgen die uns schon bekannten augustinischen Beweismomente von der Gottebenbildlichkeit der Seele, von ihrer Sehnsucht nach der absoluten und unvergänglichen Wahrheit, von ihrem sittlichen Streben, und schliesslich mündet das Ganze darauf hinaus, dass die zuverlässigste Bürgschaft für die Fortdauer der Seele in der hl. Schrift gelegen sei, die sich auf die Autorität Gottes stütze. Hier finde sich der Satz[7]), „dass Gott kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen sei, da ihm alle leben". Und dass damit kein körperliches Leben gemeint sei oder das allgemeine Leben in

[1]) Baur a. a. O. 464 f., wo die Unsterblichkeitsbeweise der Reihe nach folgen.

[2]) A. a. O. 464_{29-31}: eandem tamen animae immortalitatem divus Augustinus et longe ante eum Socrates vel Plato convincere certa ratione nisi sunt, manifestius autem moderni theologi declaraverunt.

[3]) A. a. O. 465_{5-6}.

[4]) A. a. O. 465_{12-14}.

[5]) A. a. O. 465_{21-25}: Ideoque, qua ratione manere potest per momentum, potest et in perpetuum. Immo verius manere eam necesse est, quia in aevo successio temporalis omnino non est.

[6]) Siehe oben.

[7]) Lk. 20_{38}.

der Natur, dafür spreche der Ausdruck: omnes, da es sonst omnia heisseu müsste.

Wir sehen immer wieder die Rückkehr zur Theologie und zur hl. Schrift, da sich die Spekulation noch zu schwach und zu unselbständig fühlte, unser Problem rein philosophisch zu durchdringen.

Nach diesen positiven Darlegungen wendet sich der Verfasser von der Summa Philosophiae einer seiner Ansicht nach falschen Lehre der modernen Philosophen zu[1]), die die Substanzialität und Individualität der Seele nach dem Tode leugnen wollten. Unser Autor betont zu diesem Zwecke, die wahre Individuation schliesse drei Erfordernisse in sich:

1. eine bestimmte Form in einem vollendeten Sein,
2. etwas, was das Seiende oder Sein zum Einzeldiuge macht,
3. die Unabhängigkeit des Seins.

All diese drei Erfordernisse sind bei der Seele vorhanden, daher ist auch ihr Fortleben nach dem Tode gesichert.

II. Zusammenfassung.

Wenn wir die psychologischen Lehren der Nachfolger Gundissalins nochmals überprüfen und uns neuerdings fragen, welchen Standpunkt sie gegenüber Plato und Aristoteles eingenommen, so ergibt sich unschwer folgendes Bild: Sie wollen beide Autoritäten des Altertums zu Worte kommen lassen, doch zeigt sich die Anhängerschaft in ganz verschiedener Weise.

a. Formelle Anhänger des Stagiriten, im Herzen aber Platoniker, sind Alexander von Hales, Robert Grosseteste und Bonaventura. Denn mögen sich diese auch die aristotelische Definition der Seele angeeignet haben, mögen sie auch ein innigeres Verhältnis zwischen Seele und Leib anstreben, ja mag selbst die Lehre vom Nus bei Alexander von Hales Aufnahme gefunden haben, im Grunde genommen folgen sie doch der Tradition und benützen das neue Material nur, um rein äusserlich eine Annäherung an Aristoteles herzustellen; denn neben der aristotelischen Begriffsbestimmung der Seele steht öfter und entschiedener die platonische und dann wird das Wesen der Seele eben doch vornehmlich als substantia completa oder hoc aliquid angegeben und auch so aufgefasst. Damit ist aber die Vorliebe und Hinneigung zur Frühscholastik klar ausgedrückt.

b. Als dem Aristotelismus näherstehend sind anzusehen Bartholomäus Anglikus und der Verfasser der „Summa Philosophiae". Ersterer beruft sich bei seinen psychologischen Austührungen fast ausschliesslich auf die Unabhängigkeit des Intellekts und trifft auch die Unterscheidung in eine theoretische und praktische Vernunft. Letzterer lässt für die Unsterblichkeit der Seele zwar auch die platonisch-augustinischen Beweismomente gelten, allein er zeigt doch mehr Interesse für die „Modernen", unter denen Gundissalin und seine Gewährsmänner zu verstehen sind. Im übrigen ist

[1]) Baur a. a. O. 463$_{15-40}$.

sein Argument für die Individualität der Seele nach der Trennung vom Leibe ganz peripatetisch.

c. Keine ausgesprochene Stellungnahme weder für Plato noch für Aristoteles zeigt sich bei Johann von Rupella. Er ist eben Kompilator und hält sich engstens an Gundissalin. Es kommen daher bei ihm dieselben Philosophen zu Wort wie beim Archidiakon von Segovia.

Trotz der so verschiedenen Stellungnahme und den abweichenden Theorien in der Seelenlehre hat sich in dieser Zeitperiode doch das eine herauskrystallisiert, dass das Verhältnis zwischen Leib und Seele nicht mehr so rein äusserlich aufgefasst werden dürfe, und dass die Prämissen für die Unsterblichkeit am überzeugendsten aus den Vorzügen des Intellekts gewonnen werden. Doch fragte es sich jetzt: Wie gestaltet sich die Beziehung der Seele zum Intellekt, mit andern Worten: Ist die Seele gleich dem Intellekt oder ist der Intellekt nur die vorzüglichste Kraft der Seele oder ist er etwa gar etwas ausserhalb und über der Seele Stehendes? Diese Einzelfragen mussten jetzt gelöst werden. Wir reden zunächst von denjenigen, welche den Intellekt als etwas ausserhalb der Seele Stehendes auffassten.

Vierter Abschnitt.

Der Averroismus und seine Gegner.

I. Allgemeines über den Averroismus.

Die Lehre vom Nus, von der zuletzt noch die Rede war, spielte in der Hochscholastik, wie wir gesehen haben, eine bedeutsame Rolle. Allein sie war unklar und schwer verständlich. Daher griff man zu dem Hilfsmittel der Kommentare, unter denen die des Averroes die berühmtesten waren. Diese vertraten folgenden Standpunkt[1]).

Die Seele besitzt den *νοῦς παθητικός* und den *νοῦς ποιητικός*. Ersterer nimmt die Formen auf, letzterer verwirklicht sie. Es gehören aber nicht beide Nus der Seelensubstanz und dem Individuum Mensch an, sondern nur der *νοῦς παθητικός*. Der *νοῦς ποιητικός* ist nur einer für alle Menschen. Er affiziert den *νοῦς παθητικός*. Dadurch entsteht dann der aktuelle und erworbene Intellekt, der nicht nur die intelligible Erkenntnis in sich erzeugt, sondern auch wissenschaftliche Vertiefung und reine Erfassung der Formen ermöglicht. Ja, hie und da gelingt es diesem aktuellen Intellekt schon während des irdischen Lebens, sich mit dem tätigen Intellekt zu vereinigen, auf jeden Fall aber tritt diese Verbindung nach dem Tode des Menschen ein und darin liegt letzthin auch des Menschen Glückseligkeit und Unsterblichkeit. Diese kann natürlich keine individuelle, persönliche sein. Denn nur der Gesamtgeist der Menschheit

[1]) Ueberweg, Gesch. der Philos. II[10] 383/84 und Goldzieher in Kult. d. Geg. Teil I Abt. 5 S. 323/24.

ist unsterblich, nur der Intellekt in seiner Einheitlichkeit und Allgemeinheit ist ewig fortdauernd. Damit war ein ernstlicher Gegensatz zu den bisherigen Lehren über die Unsterblichkeit geschaffen, der sich auch in der Scholastik geltend machte. Hier war es vor allem

II. Siger von Brabant,

der im Verein mit einer grösseren Gemeinschaft von Gelehrten an der Universität von Paris averroistischen Tendenzen huldigte. Rein äusserlich trat er warm für die Unsterblichkeit der Menschenseele ein. Denn er leitete sie her von der Immaterialität und Substanzialität der anima intellectiva [1]). Dieses Argument wird aber dadurch zu einem Beweis für die Ewigkeit des Intellekts, dass Siger an der Hand von vier Thesen auch für die Präexistenz desselben eintritt. Die einfachste und schlagendste hiervon ist nach seiner Ansicht, dass das, was in der Zukunft ewig ist, es auch in der Vergangenheit sein muss und umgekehrt [2]). Diese einzige Abweichung Sigers von der christlichen Lehre hätte ihn noch nicht zum Averroisten gemacht. Allein er wandte sie nun auch zum Erweis für die Ewigkeit der Welt an [3]). Dadurch näherte er sich schon bedenklich dem Kommentator. Zur vollendeten Tatsache wird diese Abschwenkung durch das Eintreten Sigers für die Einheit des Intellekts [4]). Dies kommt bei ihm dadurch zu Stande, dass er die vegetativ-sensitive Seele vollständig vom Intellekte trennt. Erstere ist die Form des Körpers, während letzterer ein vollständiges Eigenleben führt. Auf irgend eine Weise ist er allerdings mit dem Leibe vereint, nämlich insofern er von ihm die inneren Bilder entlehnt und vermittels derselben seine Erkenntnistätigkeit ausübt. Diese ist aber eine rein zufällige und intermittierende Aktion. Die schon hier ganz deutlich durchschimmernde Idee eines einzigen Prinzips, das sich sukzessive mit den einzelnen Individuen verbindet, wird zur Tatsache da, wo unser Philosoph den Nachweis antritt, dass nach der philosophischen Lehre nur eine Vernunftseele für alle Menschen existiert [5]). Die Seele könne nämlich deswegen nicht mehrere Individuen unter einer Art umfassen, weil die Vielheit der Individuen nur durch die Materie entstehe. Diese habe aber im Gebiet des Geistigen keinen Platz. Daher bestehe die Einheit des Intellekts zu Recht. Dass hiermit von keiner persönlichen Unsterblichkeit die Rede sein kann, leuchtet

---

[1]) Sigers Hauptwerk „De an. intellectiva", ed. Pierre Mandonnet in Siger de Brabant, Fribourg 1898, append. p. 99v 26 ff.

[2]) Mandonnet l. c. 101v 4 f.

[3]) Mandonnet, „De aeternitate mundi" in Siger de Brab., append. 69/83.

[4]) Mandonnet, „De an. intell." c. III, VII, VIII.

[5]) Mandonnet l. c. 107v 28 ff.: natura, que in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae. Sed anima intellectiva, secundum philosophum, habet esse separatum a materia, sicut prius visum fuit. Ergo non debet multiplicari multiplicatione materiae, neque multiplicatione corporum humanorum.

ein, und Siger macht daraus auch keinen Hehl. Der Philosoph, sagt er, könne eben zu keinem andern Resultate kommen. Doch wolle er selber gläubig an der Immortalität im kirchlichen Sinne festhalten.

III. Gegner des Averroismus.

1. Albertus Magnus.

Der Lehre von der Einheit des Intellekts erstanden in Bälde heftige Gegner, darunter Albertus Magnus, der in einer eigenen Schrift Contra eos, qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una [1]), dieser Lehre entgegentrat. In dreissig Gegenargumenten und sechsunddreissig Beweisen sucht er den Averroismus zu widerlegen, indem er folgendes vorbringt [2]):

1. Die spezifische Differenz bzw. das spezifische Sein des Menschen stammt aus der Tätigkeit der Vernunft.

2. Die Vernünftigkeit als Wesensbestimmung des individuellen Menschen muss durch das innere Sein des Menschen begründet werden.

3. Kommt der Seele die erste Aktualität, d. h. der intellectus possibilis, nicht zu, dann auch nicht die zweite, nämlich das Erkennen.

4. Die Potenz, die den Körper bewegt, muss ihrem Wesen nach mit ihm verbunden sein.

5. Ein ewiger, getrennter Beweger bewegt nichts Vergängliches.

2. Thomas.

Auch Thomas [3]) polemisiert gegen den Averroismus. Er weist darauf hin, dass die Seele bezüglich des Lebens, Empfindens, Wollens und Denkens die Form des Leibes ist und daher mit ihm in engster Beziehung stehen muss [4]).

Wenn Aristoteles von einem getrennten Intellekte spricht, so tut er das nur bezüglich seiner Organlosigkeit [5]).

Die edleren Formen übersteigen in ihrer Potenz mehr und mehr die Materie. Das muss nun ganz besonders bei der Seele zutreffen, welche die letzte Form ist [6]).

Denken und Wollen, die hervorragendsten Tätigkeiten des Menschen, müssten jedem einzelnen abgesprochen werden, wenn der Intellekt wirklich

---

[1]) Opp. omnia beati Alberti Magni, herausgeg. v. August Borgnet, Paris bei Vivès 1890/99, tom. 9 p. 437/474.

[2]) Arthur Schneider, Die Psychologie Alberts des Gr. (I. u. II. Teil in Beitr. z. G. d. Philos. IV 5 u. 6) 205.

[3]) Vgl. S. Thomae Aquinatis opuscula philos. et theologica. Vol. I p. 455/91: opus XXII ed. Mich. de Maria S. J. 1886. Die Streitschrift führt den Titel „De unitate intellectus contra Averroistas".

[4]) A. a. O. 455 ff.

[5]) A. a. O. 462 f.

[6]) S. Theol. I q. 76 a. 1: et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere.

getrennt ist. Ebenso beständen Wissenschaft und Sittlichkeit dann nicht mehr [1]).

Wie könnte der Intellekt mit den Phantasmen in Verbindung treten, wenn er doch vom Leibe ganz getrennt ist [2])?

Siger und die Averroisten machten auch geltend, dass eine unendliche Anzahl von Seelen — eine unendliche Anzahl von Seelen gibt es wegen der Ewigkeit der Welt [3]) — nach dem Untergang des Leibes keine Tätigkeit mehr habe. Das lässt aber der Aquinate nicht gelten; denn, sagt er, die Tätigkeit der Seele ist das intelligere, und hierin kann sie sich nach ihrer Trennung erst recht auswirken. Darum schliesst er seine Fehde mit den Worten: Sic igitur omnibus modis impossibile est, quod intellectus possibilis sit unus tantum hominum [4]).

Eine Konzession ist Thomas nur insofern gewillt zu machen, als er meint, bei einer reinlichen Scheidung von intellectus agens und intellectus possibilis könnte man eventuell die Einzigkeit des ersteren behaupten [5]). Denn es sei wohl angängig, für ein einziges intellektuelles, von aussen kommendes Licht einzutreten, das die Geister erleuchtet wie die Sonne [6]). Aber nicht gehe es an, dasselbe hinsichtlich des intellectus possibilis zu behaupten. Dieser stelle vielmehr die intellektuelle Potenz der menschlichen Seele dar und auf ihn gründe sich daher die persönliche Unsterblichkeit des Menschen.

Fünfter Abschnitt.

Die Unsterblichkeit bei den Grössen der Scholastik.

1. Albertus Magnus.

Albertus Magnus [7]) stellte sich beim Unsterblichkeitsproblem, wie überhaupt auf dem Gesamtgebiet der Psychologie, die Aufgabe, zwischen Platonismus oder besser gesagt Augustinismus und Aristotelismus zu vermitteln und eine einheitliche Synthese zu schaffen [8]). Das kühne Unternehmen gelang ihm indessen trotz seiner

---

[1]) De unit. intell. p. 473, 477/78 und Contra gentiles c. 60.

[2]) S. Theol. I q. 76 a. 1.

[3]) Mandonnet, De an. int. p. 110: Secundum intentionem Philosophi homines infiniti iam fuerunt. Quod si animae intellectivae multiplicarentur multiplicatione corporum humanorum, haberet Philosophus opinari esse animas numero infinitas, quod non videtur.

[4]) Thomas, De unit. int. p. 484.

[5]) L. c. p. 479: Forte enim de agente hoc dicere aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt.

[6]) S. Theol. I q. 79 a. 4.

[7]) Benützt wurden: Opp. omnia B. Alberti Magni, herausg. von Aug. Borgnet (Paris 1890/99, bei Vivès).

[8]) Vgl. Gaul, Albert d. Gr., „Verhältnis zu Plato" (in Beitr. XII [1]).

umfassenden Gelehrsamkeit nicht. Meist bietet er nur ein künstliches Aneinanderschweissen der verschiedenen Gedankenwelten und keine natürliche Verschmelzung derselben[1]). Dies zeigt sich für uns besonders in dem Punkt, der für den Immortalitätsbeweis am ausschlaggebendsten ist, und den Albertus daher auch am ausführlichsten behandelt, nämlich bei der Substanzialität der Seele. Darüber lehrt er zunächst folgendes[2]):

Die menschliche Seele verbindet sich mit dem Leib, um ein Lebewesen zu konstituieren. Allein deswegen büsst sie ihr Selbst nicht ein; denn nur mit ihren Lebensfunktionen, die zu ihrem Wesen und zu ihrer Natur gehören, ist sie an den Körper gebunden, bezüglich ihrer intellektuellen Funktionen ist sie stets trennbar. Leib und Seele bleiben daher auch nach ihrer Vereinigung getrennte Substanzen. Denn es ist ja nicht so, als ob sich die Seele ihren Leib selbst schaffte, als ob sie forma corporeitatis wäre, sondern der Leib tritt ihr ganz selbständig gegenüber wie auch umgekehrt die Seele dem Leibe. Wie kann aber, so muss man sich fragen, bei solch gegenseitigem Verhalten eine organische Einheit zwischen Leib und Seele zu Stande kommen? In der Polemik gegen Plato[3]), der nach unserem Philosophen die Ansicht vertritt, dass zwei Körper nur durch Vermischung oder Vermengung zu einem einzigen vereinigt werden, klärt uns Albert darüber auf. Dieser, sagt er, sei mit seiner Aufstellung nur dann im Recht, wenn es sich um Körper handle, die aktive und passive Qualitäten besitzen, nicht aber, wenn etwas in Betracht kommt, das sich zu einem Tun oder einem Leiden verbindet, wie dies bei Leib und Seele der Fall ist. Hier bleibt jeder Bestandteil getrennt und wird in seiner Weise auf das Leiden oder Tätigsein bezogen und zwar der eine sicut principans, der andere sicut subiectum[4]).

Schon hier sehen wir, welche Anstrengung es Albert kostet, den aristotelischen und platonischen Standpunkt mit einander zu verbinden. Denn offenbar schwebt ihm bei seinen Ausführungen das Verhältnis von Leib und Seele vor Augen, wie es zwischen Materie und Form besteht, d. h. im Sinne einer organischen Einheit, von der nur der Intellekt ausgenommen ist. Vom augustinischen Standpunkt aus durfte er nun aber diese Einheit nicht allzusehr pressen, da ja nach dessen Ansicht Leib und Seele

---

[1]) A. Schneider, Psychologie Alberts des Grossen, I. und II. Teil (in Beitr. z. Gesch. d. Phil. IV 5 und 6) 532 f.

[2]) S. Theol. II t. 33 q. 77 m. 1 p. 70a solut.

[3]) S Theol. II t. 33 q 77 m. 1 p. 70a f. solut. ad 1 usw. S. auch Schneider a. a. O. 32 f. und Gaul a. a. O. 91 ff.

[4]) A. a. O. . . . in his autem quae coniunguntur sibi ad communicandum in una passione vel opere, non est talis unio, sed utrumque distinctum manet: refertur autem ad opus modo suo vel passione: et in hoc unum est sicut principans, et alterum sicut subiectum: et hoc modo iunguntur sibi intellectus et appetitus, corpus et anima.

in Kontrast stehen, und Medien nötig sind, um diesen Gegensatz zu überbrücken und ein organisches Ganzes zu bilden[1]). Dieser Lösungsversuch befriedigt nun offenbar Albertus selbst nicht und er entscheidet sich daher für eine getrennte Behandlung der beiden Standpunkte, des Aristotelismus und Platonismus. Infolgedessen erklärt er kategorisch[2]): Wenn man die Seele an sich betrachtet, so stimmen wir Plato bei, der sie einen unkörperlichen und immer lebenden Geist nennt. Redet man aber von ihr als Belebungsprinzip, so stehen wir auf der Seite des Aristoteles. Exakter hätte Albertus Magnus seine Stellungnahme zu den beiden philosophischen Autoritäten des Mittelalters nicht zum Ausdruck bringen können, und wir müssen nun im vorneherein auf eine einheitliche Lösung des Unsterblichkeitsproblems verzichten. Wo es sich nämlich darum handelt, die Seele an sich zu bestimmen, geht Albertus einfach auf die Lehren der traditionellen Philosophie zurück, die beispielsweise die Geistigkeit der Seele aus ihrer Verbreitung durch den ganzen Körper ableitet[3]) und die Substanzialität der Seele ohne weiteres als gegeben erachtet auf Grund ihrer Charakterisierung als substantia completa[4]).

Nicht so einfach dagegen gestaltet sich der Beweis für die Substanzialität der Seele vom aristotelischen Standpunkt aus, der die Seele als Belebungsprinzip oder als Form des Leibes ins Auge fasst, und zwar das um so mehr, als der Stagirite selbst, wie schon oben angedeutet, nicht ganz klar zu sehen scheint in dieser Sache[5]). Denn das eine Mal sagt er uns, dass immer die niedrigere Seele in der höheren enthalten sei, wie etwa das Dreieck im Viereck, und dass darum immer die höhere Seele die Funktionen der niedrigeren übernimmt[6]). Dies auf das Verhältnis von Leib und Seele des Menschen übertragen lautet, dass die ganze vernünftige Seele Form des Körpers sei. Ein andermal dagegen erfahren wir, dass nur der *Νοῦς* von aussen in den Körper eintritt. Form müsste also diesmal die Psyche sein, während der *Νοῦς* von Gott kommt und mit Leib und Seele in keine organische Verbindung tritt. Das sind ohne Zweifel Dunkelheiten, denen der zwar gelehrte, aber zu wenig spekulative Geist

---

[1]) S. Gaul a. a. O. 94/95.

[2]) S. Theol. II t. 33 q. 69 m. 2 a. 2 p. 16b ad 2: dicendum, quod animam considerando secundum se, consentiemus Platoni: considerando autem eam secundum formam animationis, quam dat corpori, consentiemus Aristoteli.

[3]) S. Theol. II t. 33 q, 69 m. 1 p. 9a solut. ad diffin. 1. Die übrigen Beweise für die Geistigkeit der Seele s. bei Gaul a. a. O. 89 ff.

[4]) S. Gaul a. a. O. 89 Anm. 2.

[5]) Schneider a. a. O. 33 f. und Aristoteles, De an. II, 3 p. 414b 19 ff. und Gaul a. a. O. 95 ff. vgl. oben.

[6]) Vgl. Gaul a. a. O. 106 f. und Aristoteles, De an. II, 3: *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τ᾽ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τε τραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.*

Alberts nicht gewachsen war. Immerhin sucht er nach einer Lösung, und er findet sie darin, dass er nach dem Beispiele Avicennas die Seele als einheitliche, vernünftige Substanz erklärt, die als solche die Form des Leibes bildet. Dagegen ist das als Akzidenz[1]), als Qualität von der Substanz verschiedene Vermögen, gewöhnlich Geist oder Vernunft genannt, hyperorganisch und durchaus unabhängig vom Körper. In ihm ist die Immaterialität und Vollkommenheit der menschlichen Seele begründet und ihm müssen wir daher in erster Linie unsere Beachtung schenken. Es birgt in sich zwei Kräfte, den intellectus agens und den intellectus possibilis[2]), die Albert nicht selten auch Teile nennt, wobei wir aber Teil nur im dynamischen Sinne fassen dürfen. Sie sind aber zwei verschiedene Teile, weil der intellectus agens aus dem quo est oder Formprinzip, der intellectus possibilis dagegen aus dem quod est oder der Substanz hervorfliesst und sie sich wie Akt und Potenz verhalten. Dieses Verhältnis ist verursacht durch den verschiedenen Grad von Leidenslosigkeit, über die eine jede dieser Potenzen verfügt, und dann auch durch die Beziehung, die sie zu einander haben. Der intellectus agens nämlich ist das tätige Prinzip, das die intellektuellen Formen abstrahiert und den intellectus possibilis aktualisiert[3]). Der intellectus possibilis nimmt infolgedessen die Intelligibilien auf und wird von ihnen bewegt und geformt.

Das aber, worin beide Intellekte übereinstimmen und worauf es uns vor allem ankommt, ist ihre Unvermischtheit mit dem Materiellen. Diesen Punkt führt Albert näher aus, indem er sich zumeist die Argumente Avicennas zu eigen macht. Nur mittelbar besteht eine Beziehung des Intellekts zum Leibe, insofern nämlich die Seele durch die äusseren und inneren Sinne, auf die der Intellekt angewiesen ist, an den Körper gekettet ist. Der unkörperliche und einfache Intellekt ist also streng genommen nur in der Seele und frei von allem Materiellen. An diesem Resultat ist Albertus viel gelegen. Er wendet sich daher nochmals gegen die Behauptung, als ob die Seele als Entelechie vom Leibe abhängig sein müsse. Gewiss sei die Seele Aktualität des Leibes, aber man habe hier zwischen drei verschiedenen Stufen wohl zu unterscheiden[4]). Die erste werde dargestellt durch das Verhältnis der vegetativen und sensitiven Seele zu dem von ihnen belebten Leibe. Diese sei körperlich und im Körper. Anders verhalte es sich dagegen schon mit der zweiten Art von Entelechie,

[1]) S. Theol. t. 31 q. 15 a. 2 suba 3 p. 98 b Solut: dicendum, quod potentiae animae proprietates sunt consequentes esse et substantiam animae, sicut rectum et curvum consequuntur esse lineae, et par et impar esse numeri: et ideo in genere qualitatis sunt vel qualis, secundum illam speciem quae dicitur naturalis potentia vel impotentia.

[2]) Schneider a. a. O. 185 ff.

[3]) S. De hom. t. 35 q. 56 a. 1 p. 478 b solut.

[4]) S. Theol. II t. 33 q. 73 m. 2 p. 54 b ff.

die Albertus an dem Beispiel der Sehkraft, die auf der Harmonie des Auges beruht, charakterisiert. Diese habe zwar ihr Sein im Körper und vom Körper, müsse aber dennoch als immateriell gelten. Endlich komme noch eine dritte Aktualitätsstufe in Betracht, die sich in der Beziehung der intellektuellen Seele zum Körper repräsentiere[1]). Auch diese habe ihr Sein im Körper, aber weder vom Körper noch sonst einem materiellen Prinzip. Denn an sich bleibe die Seele stets von der Materie getrennt, mag es auch in ihrer Bestimmung liegen, mit dem Leibe eine Zeit lang verbunden zu sein. Leib und Seele verhalten sich nämlich während ihres Beisammenseins wie der Fährmann zu seinem Fahrzeug. Wie dieser nach dem Verlassen des Kahnes weiterlebt, so auch die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe. Grund hierfür ist, weil die vernünftigen Teile der Seele, d. h. der intellectus agens, der intellectus possibilis und der intellectus adeptus[2]), vom Leibe unabhängig und daher inkorruptibel sind.

Diese Unabhängigkeit des Intellekts vom Leibe wird nun auf mannigfache Weise beweisen[3]):

1. Ein Ding, dessen eigentümliche und wesentliche Tätigkeit sich unabhängig von einem andern vollzieht, muss auch seinem Wesen nach von diesem getrennt sein. Dies ist aber bei der Seele der Fall; denn ihre spezifische Funktion geht ohne den Leib vor sich; also ist sie vom Leibe unabhängig und wird durch dessen Tod nicht berührt.

2. Die Seele entfaltet hinsichtlich ihrer intellektuellen Akte eine freigewollte Tätigkeit. Sie hat daher unabhängig vom Körper ein Sein.

3. Der Intellekt ist das Subjekt der raum- und zeitlosen Universalien und muss daher selbst auch raum- und zeitlos sein.

4. Dasjenige, was selbsttätig ist, ohne diese Tätigkeit von einem andern zu haben, ist in seinem Sein von dem unabhängig, was es lenkt und leitet. Dies trifft aber auf die Seele hinsichtlich ihrer intellektuellen Kräfte zu, mit denen sie den Körper lenkt. Also ist sie unabhängig von ihm.

5. Durch die Erkenntnis des Uebersinnlichen und durch den Besitz der beschaulichen Glückseligkeit zeigt die Seele ihre Verwandtschaft mit Gott und den Intelligenzen und ihr Fernstehen vom Materiellen.

6. Wäre die Seele etwas Körperliches oder abhängig von Körperlichem, so müsste sie dem sinnlich Angenehmen zustreben. Statt dessen verlangt sie aber nach dem Religiösen und beweist so ihren vom Körper grundverschiedenen Charakter.

---

[1]) **A. a. O. 56 a—b.**

[2]) Dieser entsteht in dem möglichen Intellekt vermittels des tätigen und hat daher dieselbe Natur wie dieser.

[3]) De nat. et orig. an tr. II c. 6 t. 9 p. 408 b—414 a. S. auch Schneider a. a. O. 43 ff.

Damit haben wir in Kürze diejenigen Momente hervorgehoben, die Albertus Magnus als Peripatetiker für das Weiterbestehen der Seele nach dem Tode des Leibes anführt.

Er lässt aber auch die Argumente gelten, mit denen Plato für die Immortalität eintritt[1]). Nur muss sich dieser vorerst noch eine einschneidende Korrektur gefallen lassen, die sich auf die Selbstbewegung der Seele bezieht. Denn offenbar liegt darin die Präexistenzlehre begründet, die Albertus bekämpft[2]). Er fasst darum Selbstbewegung nur im Sinne einer aktiven Betätigung der Seele dem Leib gegenüber, obwohl er damit Plato nicht gerecht wird. Allein Albertus war der Ansicht, dass die Bestimmung, die Seele sei immer in Bewegung, von Augustinus stamme, während sie in Wirklichkeit auf Alkuin zurückgeht. Ersterem wollte er aber nicht offen entgegentreten, daher die abschwächende Bedeutung von Selbstbetätigung oder Selbstbewegung[3]).

Nun das platonische Beweismaterial:

Die Korruption kann nur durch das Gegenteil dessen eintreten, was zu Grunde geht. Nun hat aber die Seele kein solches Gegenteil, also ist sie unvergänglich, oder:

Die Seele steht dem Leibe selbständig gegenüber und gebraucht ihn wie ein Instrument. Sie bleibt daher von ihm unbeeinflusst und getrennt, oder:

Die Wesensähnlichkeit der Seele mit Gott sagt uns, dass sie zu ewiger Fortdauer bestimmt ist[4]).

Unvermittelt stehen auch hier Plato und Aristoteles nebeneinander. Der Polyhistor Albertus ist grösser als der Philosoph Albertus.

Das ist es, was uns letzten Endes nicht befriedigt und uns Ausschau halten lässt nach einem scharfen und gewandten Geiste, dem ein Ausgleich zwischen diesen beiden Systemen gelänge. Dieser scharfsinnige Geist ist Thomas von Aquin, der bei seinem Vermittlungsversuche so viel erreichte, als bei der Schwierigkeit der Aufgabe überhaupt erreicht werden konnte. Um das zu zeigen, wollen wir im Folgenden eine umfassende Darstellung seiner Unsterblichkeitslehre geben und sie nach den vier Gesichtspunkten ordnen:

I. Ursprung der Seele,
II. ihr Verhältnis zum Leibe,
III. ihre Unsterblichkeit,
IV. ihr Leben nach dem Tode des Leibes.

---

[1]) De nat. et orig. an. t. 9 tr. II c. 1 p. 397a—400b und Plato 245B ff.

[2]) S. Theol. t. 33 p. II q. 72 m. 4 p. 39b—52b und S. de hom. t. 35 q. 5 a. 3 p. 73b—82a.

[3]) S. Theol. p. II q. 69 m. 1 p. 8a.

[4]) S. Theol. p. II q. 77 m. 5 p. 103b.

2. *Thomas von Aquin.*

I. Ursprung der Seele.

Wir müssen bei Thomas diesem Punkte Aufmerksamkeit schenken, weil er damit die Bekämpfung verschiedener Lehren verbindet, die der Immortalität wenigstens indirekt im Wege standen.

Nach Thomas wurde die Seele in dem Momente dem Leibe eingegossen[1]), wo dieser durch die sensitive Seele auf ihre Ankunft vorbereitet war. Die Seele ist daher nichts von der Substanz Gottes[2]). Denn diese ist actus purus und nie in Potenz. Deswegen kann auch nie aus ihr sich eine Seele entwickeln.

Die Seele wird auch nicht traduziert[3]). Denn sie müsste sich sonst actu oder virtute im Samen der Eltern vorfinden, was beides nicht der Fall ist, vielmehr wird sie von Gott geschaffen. Damit entfällt jede Art des Präexistenzianismus, wie er von Plato, Alexander von Aphrodisias, Averroes und in etwas gemilderter Form von Origenes vertreten wurde.

Die Lehre von der Präexistenz erzeugte im Verein mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt die seltsame Ansicht von der Seelenwanderung. Nimmt man nämlich eine ewige Zeugung von Menschen an, so muss man entweder unendlich viele Seelen annehmen oder nur eine beschränkte Anzahl derselben. In diesem Falle muss eine Seele offenbar mit mehreren Körpern in Verbindung treten, d. h. von einem zum andern wandern. Das lehnt Thomas ab. Nach ihm sind die menschlichen Seelen nur der Zahl nach verschieden, nicht aber der Art nach. Die numerische Differenz wohnt aber den Dingen nach dem materiellen Prinzip inne. Sind daher die Leiber verschieden, so müssen auch die Seelen verschieden sein, Da ferner die Seele Form des Leibes ist, die Form aber der ihr eigentümlichen Materie angepasst ist, so kann sich eine Seele nicht mit mehreren Körpern verbinden.

II. Verhältnis der Seele zum Leibe.

Ungleich wichtiger als der erste Gesichtspunkt ist der zweite, der das Verhältnis von Leib und Seele ins Auge fasst. Leib und Seele stehen nach Thomas im Verhältnis von Materie und Form. Und zwar ist die Seele forma substantialis des Leibes, d. h. sie informiert ihn so, dass zwischen den beiden Konstituenten des Menschen die denkbar innigste Einheit besteht, und dass der Leib von der Seele allein schlechthin und unmittelbar das Sein hat[4]). Da aber die nämliche Form, die der Materie das Sein gibt, auch das Prinzip ihrer Tätigkeit ist, so ist auch die Seele Prinzip

[1]) Summa philosophica l. II c. 87 und S. th. 1. P. q. 118 art. 2 ad 2.

[2]) L. c. l. II c. 85.

[3]) L. c. l. II c. 86 und S. th. 1. p. q. 118 a. 2: haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

[4]) Contra Gent. l. II c. 56, 57; Qu. de an. a. 1.

der Tätigkeit im Körper[1]). Je vollkommener nun eine Form in ihrem Sein ist, desto vollkommener muss sie auch in ihrer Tätigkeit sein. Die vollkommene Form hat daher mehr und verschiedenere Tätigkeiten als die unvollkommene. Für letztere genügt deswegen zur Ausübung ihrer Tätigkeit eine nicht wesentliche Verschiedenheit der Teile, während die Menschenseele als vollkommenste der natürlichen Formen diese wesentliche Verschiedenheit hat. Jedem dieser Teile gibt nun die Seele das substanzielle Sein, das seiner Tätigkeit konform ist. Aber da die Ordnung der Organe von der Ordnung der Tätigkeit abhängt, von den verschiedenen Seelentätigkeiten aber eine der anderen vorangeht, so muss ein Körperteil durch den anderen zu seiner Tätigkeit bewegt werden[2]). Insofern also die Seele Motor und Prinzip der Tätigkeiten ist, besteht zwischen dem Körper und ihr ein Medium, insofern sie aber dem Körper das Sein gibt, tut sie dies unmittelbar und zwar in allen Körperteilen. Sie muss daher auch in jedem Körperteil als Form und Wesenheit ganz sein, nicht aber als Kraft[3]); denn sie ist nicht mit jeder Potenz in jedem Körperteil, sondern beispielsweise mit dem Gesichtssinn nur im Auge, mit dem Gehörsinn nur im Ohre usw.

Hat demnach die Seele mehrere Potenzen? Thomas bejaht diese Frage im Gegensatz zu jenen, welche ob der Einfachheit der Seele eine Mehrzahl von Potenzen leugnen zu müssen glaubten. Denn es ist nach ihm unmöglich[4]), dass die Wesenheit einer geschaffenen Substanz auch ihre tätige Potenz sei. Das ist ein ausgesprochenes Privileg Gottes. Ausserdem erfordert die Verschiedenheit der Akte und Objekte eine Vielheit von Potenzen. Von den Potenzen nun sind manche Akte gewisser Körperteile, manche aber auch nicht, z. B. das Erkennen und Wollen. Je vollkommener nämlich eine Form ist, um so höher steht sie über der Materie[5]). Die vollkommenste Form nun, die Menschenseele, weist Tätigkeiten auf, welche die Materie gänzlich überragen und daher auch durch kein körperliches Organ sich vollziehen. Betätigung und Sein stehen aber im gleichen Verhältnis. Daher steht auch das Sein der Seele über der Materie. Jedoch wird es von ihr irgendwie berührt, weil immer das Unterste der oberen Gattung mit dem Obersten der unteren Gattung verbunden ist[6]).

---

[1]) De an. a. 9.

[2]) A. a. O.: et hoc est, quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio, ut motor autem per medium.

[3]) S. Theol. q. 76 a. 8; c. G. l. II c. 72; de an. art. 10.

[4]) De spirit. creat. a. 11: impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa.

[5]) A. a. O. a. 2: quanto est aliqua forma perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem.

[6]) A. a. O.: attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi.

Insofern nun das geschieht, ist die Seele Form des Körpers, insofern aber das Sein der Seele über der Materie steht, ist die Seele für sich, ist sie eine geistige Substanz.

Das intellektuelle Prinzip hat also eine Tätigkeit, die nichts gemein hat mit dem Körper. Nichts aber kann durch sich tätig sein, was nicht für sich existiert[1]; denn das Tätigsein kommt nur einem wirklich Seienden zu. Es ist also ein Ding auf die Weise tätig, auf welche es existiert. Daraus folgt, dass die Menschenseele etwas Unkörperliches und für sich Existierendes ist. Es ist nun freilich richtig, dass der Intellekt, dem die Seele die Subsistenz verdankt, hienieden den Körper benötigt, aber nicht als Organ, sondern ratione subiecti[2]. So aber den Körper nötig haben, heisst nicht das Fürsichsein verlieren.

Mit der Feststellung der Subsistenz ist bei Thomas die Brücke zur Unsterblichkeit geschlagen.

III. Unsterblichkeit der Seele.

Auf zweifache Weise, heisst es in der theologischen Summe, kann etwas zerstört werden, nämlich uno modo per se,

alio modo per accidens.

Ein Subsistierendes kann nur durch sich Entstehen und Vergehen haben. Anders die Akzidenzien und materialen Formen. Diese werden durch ein Erzeugtes erzeugt und durch ein Zerstörtes zerstört. Das ist z. B. der Fall bei den Tierseelen; diese haben keine Tätigkeit für sich, sondern jede ihrer Tätigkeiten vollzieht sich im Verein und mit Veränderung des Körpers[3]. Sie sind daher nicht subsistierend, gehen vielmehr mit ihrem Leibe zugrunde. Die subsistierende Menschenseele aber könnte nur durch sich selbst zerstört werden, eine Annahme, die hinfällig ist; denn das, was einem an sich zukommt, kann davon nicht mehr getrennt werden. Esse autem per se convenit formae[4], quae est actus. Unmöglich aber kann sich die Form von sich selbst trennen. Daher ist es auch unmöglich, dass die subsistierende Form je aufhöre zu sein. So stellt sich denn die Unsterblichkeit der Menschenseele als notwendiges Korrelat zu ihrer Subsistenz dar.

Ein zweiter Unsterblichkeitsbeweis für die Menschenseele geht aus von dem Verlangen eines jeden Dinges nach Sein. Auch der Sinn, so hören wir hier, trägt in sich das Verlangen nach Sein, aber nur nach dem Sein

---

[1]) S. Th q. 75 a. 2: Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur quo est.

[2]) A. a. O. ad tertium.

[3]) S. Theol. q. 75 a. 3: omnis operatio sensitivae animae est coniuncti — sentire vero et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione.

[4]) S. Theol. q. 75 a. 6.

sub hic et nunc[1]). Der Intellekt dagegen erfasst das Sein absolut et secundum omne tempus. Daher hat jedes intellektuelle Wesen das Verlangen, immer zu sein. Das natürliche Verlangen ist aber nicht vergeblich, daher muss sich das Verlangen der intellektuellen Substanz nach Incorruptibilität erfüllen.

Damit könnten wir die Unsterblichkeitslehre des Aquinaten beschliessen. Was nämlich in dieser Beziehung noch gesagt wird, ist nur eine Ergänzung zum Vorausgehenden.

Wir hatten gehört, dass Thomas die Seele als subsistierende Form bezeichnete, der das Sein ohne Aufhören zukommt. Wie aber, wenn die Seele aus Materie und Form bestünde? Müsste dann die Trennung der Form von der Materie nicht den Untergang der Seele im Gefolge haben[2])? Thomas hält dem entgegen, dass die Seele nicht zusammengesetzt sei. Da aber doch zahlreiche Philosophen eine Komposition der Seele annahmen, so ist es für uns interessant, seine Ausführungen nach dieser Richtung hin zu hören[3]).

Die Seele, sagt er, ist Form des Leibes, und zwar entweder in ihrer Ganzheit oder nur teilweise. Ersteres angenommen, kann kein Seelenteil Materie sein; denn die Materie ist ja nur ein ens in potentia, während die Form als solche Akt ist. Ist die Seele aber nur teilweise Form, dann nennen wir eben diesen einen Teil Seele und die zuerst aktualisierte Materie das Erstbeseelte.

Ausserdem nimmt die Seele ihr Objekt der formalen Wesenheit nach auf, d. h. losgelöst von allem Stofflichen. Wäre nun die Seele aus Materie und Form gefügt, so würde sie die Formen der Dinge als Individualformen aufnehmen und nur das Singuläre erkennen.

Die Tatsache, dass die Seele bzw. der Intellekt auf das Universelle geht, beweist nicht bloss deren Immaterialität, sondern auch deren Unsterblichkeit. Das Universelle ist nämlich incorruptibel. Da nun Perfektion und Perfektibles im gleichen Verhältnis stehen müssen, so muss auch die Seele bzw. deren Kräfte unvergänglich sein[4]). Thomas hat hier den intellectus possibilis und den intellectus agens im Auge. Der intellectus possibilis nimmt nämlich die Formen der Dinge als im Zustand der Wirklichkeit intelligible auf. Als solche sind sie immateriell, universell und unvergänglich. Da nun das Aufgenommene nach Art des Aufnehmenden rezipiert wird, so muss auch der intellectus possibilis incorruptibel sein. Der intellectus agens hinwiederum bewirkt, dass die Formen der Dinge actu intelligibel werden. Er ist also Ursache des Intelligiblen. Dieses ist aber,

[1]) A. a. O.
[2]) Contra Gent. c. 55.
[3]) S. Theol. q. 75 a. 5.
[4]) Contra Gent. c. 79 und 66.

wie wir soeben hörten, unvergänglich. Da nun die Ursache besser ist als die Wirkung, so muss auch der intellectus agens unvergänglich sein.

Auch für den zweiten Unsterblichkeitsbeweis finden sich in „Contra gentiles" ergänzende Momente. Der Intellekt oder die Seele erstrebt einen ruhenden Besitz. Das ist hienieden die Tugend, im Jenseits aber Gott selbst, welcher sich der nach ihm verlangenden Seele ob seiner Güte nicht entziehen kann. In ihm wird sie ewig selig sein.

Doch gerade daran stiessen sich einige Philosophen und sie erhoben den Einwand, dass die Seele demnach nach dem Tode des Leibes zur Untätigkeit verurteilt und daher nicht lebensfähig sei. Dem gegenüber verteidigt der Aquinate

IV. Das Leben der Seele nach dem Verlassen des Körpers [1]).

Er lehrt im Anschluss an die arabische Philosophie, dass sich die Potenzen der Seele zu ihr verhalten wie zu ihrem Prinzip [2]). Denken und Wollen aber verhalten sich zu ihr wie zu ihrem Subjekt [3]). Sie verbleiben der Seele daher auch nach dem Tode des Leibes, so dass sich z. B. nur die Art des Denkens ändert, weil eben mit dem Körper die Phantasmen in Wegfall kommen; das Erkennen selbst aber bleibt und wird unterstützt durch den Einfluss der Intelligenzen, die über der Seele stehen. Also ist an eine Untätigkeit der Seele und an eine Einbusse ihrer Lebensfähigkeit nach dem Tode des Körpers nicht zu denken, vielmehr gilt von ihr der Satz: Intelliget per se ipsam, per modum substantiarum, quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae. C. G. l. II c. 81.

3. Zusammenfassung.

„Wenn man die Seele an sich betrachtet, so stimmen wir Plato bei, redet man aber von ihr als Belebungsprinzip, so stehen wir auf der Seite des Aristoteles", so lautete gleichsam resigniert das Endurteil Alberts des Grossen über seine Seelenlehre. Mit solch unentschiedenem Standpunkt gab sich Thomas nicht zufrieden. Er wollte auch in diese schwierige Materie Klarheit bringen. Nach ihm gestaltet sich das Verhältnis von Leib und Seele kurz so: Leib und Seele verhalten sich wie Materie und Form. Leib wie Seele sind daher für sich genommen keine kompleten Substanzen, sondern jede der beiden Konstituanten ist auf die andere angewiesen. Dennoch muss gesagt werden, dass die Seele auch für sich existieren kann. Wie ist das nun denkbar? Die Lösung bietet die Lehre vom Nus. Dieser kommt von aussen, von Gott, und hat daher mit der Materie nichts zu tun. Er tritt jedoch dadurch in Beziehung zum Leibe, dass er sich mit der schon vorhandenen vegetativ-sensitiven Seele verbindet und deren Funktionen

[1]) Contra Gent. l. II c. 80.
[2]) S. Theol. q. 77 a. 6.
[3]) A. a. O. q. 77 a 5.

übernimmt. Auf diese Weise wird er zum alleinigen Prinzip im Menschen, während die vegetativ-sensitive Seele zurücktritt und zu einer Potenz der intellektiven Seele wird. Die vernünftige Seele ist also forma substantialis des Körpers. Als solche kann sie nie vergehen; denn sie ist ja reine Form und per se subsistens. Eine reine Form kann aber niemals sich selbst verlassen, da dies ihrer Vernichtung gleichkäme. Sie kann sich nur von der Materie trennen, und das ist im Tode der Fall.

So ist es denn dem Aquinaten gelungen, mit Hilfe der aristotelischen Lehre von Form und Materie die Unsterblichkeit der Seele zu gewährleisten und die Beziehung zwischen Leib und Seele zu regeln. Dabei ging er nicht gewalttätig vor, indem er sich einseitig auf den Standpunkt des Stagiriten stellte, sondern er wahrte auch die Rechte Platos, Augustins und der gesamten Tradition. Seine Lösung bedeutet daher eine Synthese im wahrsten Sinne des Wortes. Seit Gundissalin und Wilhelm von Paris war daran ununterbrochen gearbeitet worden, jedoch immer nur mit einem Teilerfolg. Selbst ein Albertus konnte hier nicht vollen Wandel schaffen. Unsere letzte Aufgabe soll nun sein, die Teile aufzuzeigen, aus denen sich die Seelenlehre des grossen Scholastikers zusammensetzt.

4. Die Elemente der Seelenlehre des Aquinaten.

1. Die augustinischen Elemente.

Von rein augustinischen Elementen kann bei Thomas natürlich nicht gesprochen werden. Er wollte ja eine Synthese zwischen Augustinus und Aristoteles herbeiführen. Es musste sich daher jeder von Beiden einen Abstrich in seinen Ausführungen gefallen lassen. Ausserdem war Thomas ein zu selbständiger Geist, als dass er Traditionelles einfach übernommen hätte. Immerhin lassen sich Momente feststellen, die in ihren Anfängen, in ihrer Wurzel auf Augustinus zurückgehen. Das ist zunächst der Fall hinsichtlich der

a. Substanzialität der Seele. Diese hatte Augustinus begründet mit dem Hinweis auf die Gewissheit eines selbständigen und unveränderlichen Ich im Menschen. Von der Gewissheit dieses Ich spricht auch Thomas[1]). Die Selbständigkeit und Unveränderlichkeit desselben betont er aber nicht. Das war auch nicht notwendig, nachdem die ganze Frühscholastik und teilweise auch die Hochscholastik von der Seele als „substantia completa" sprach. Für Thomas musste es sich vielmehr darum handeln, das Verhältnis zwischen Seele und Leib möglichst innig zu gestalten und erst von da aus dann zu beweisen, dass die Seele trotz dieser natürlichen Verbindung mit dem Leib ein unabhängiges geistiges Sein habe. Obwohl er

[1]) De verit. q. 10 a 12 ad 7. Nullus potest cogitare se non esse cum assensu, in hoc enim quod cogitat, percipit se esse.

sich hierbei zumeist an Aristoteles anlehnt, hält er doch den Blick gleichsam auf die Tradition gerichtet, und wir finden bei ihm sogar die „Medien" wieder, die freilich ganz anders verstanden sein wollen, als es bisher der Fall war.

b. Auch die Geistigkeit der Seele birgt augustinische Reminiszenzen. Sowohl auf Seiten Augustins wie auf Seiten des Aquinaten wird dargetan, dass zwischen Inhalt und Betätigungsweise der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung einerseits und der geistigen Erkenntnis anderseits ein durchgreifender Unterschied besteht. Hier wie dort finden wir die Feststellung, dass das Denken um so wertvoller ist und dass die Seele sich um so freier fühlt, je mehr das Denken sich von den Sinnen loslöst. Also kann die Seele nichts Körperliches sein.

c. Selbst bei der Unsterblichkeit, die scheinbar ganz aristotelisches Erbgut ist, können wir Anklänge an Augustinus wahrnehmen. So, wenn wir hören, dass das Denken die auszeichnende Tätigkeit des Menschen ist, dass das Denken sich mit dem Allgemeinen und Unvergänglichen beschäftigt und daher die Seele auch unvergänglich sein muss; denn zwischen dem, was vervollkommnet und dem, was vervollkommnet wird, muss eine Proportion bestehen. All diese Ausführungen erinnern an die innere Verwandtschaft, die nach Augustinus zwischen Seele und Wahrheit besteht. Und wenn dann Augustinus erklärt, Seele und unsterbliche Wahrheit sind überhaupt nicht von einander zu trennen, so haben wir dafür auch bei Thomas eine Parallele. Sie findet sich in der Untrennbarkeit des Seins von der subsistenten Form. Der Aquinate beweist schliesslich noch die Immortalität aus dem naturhaften, unwiderstehlichen und darum nicht vergeblichen Verlangen der Menschenseele nach ewiger Fortdauer und Glückseligkeit. Er tat das im Anschluss an den aristotelischen Satz: natura nihil facit frustra. Allein schon Augustinus hatte ähnliches vertreten.

Wir sehen also: Nach Entfernung der aristotelischen Einkleidung schimmert uns beim Unsterblichkeitsproblem, und in der thomistischen Metaphysik überhaupt, nicht selten augustinische Philosophie entgegen. Deswegen soll aber nicht geleugnet werden, dass der grosse Kirchenvater vornehmlich unter dem Einfluss des Stagiriten gestanden ist.

2. Die peripatetischen Elemente.

Hier ist es vor allem die aristotelische Lehre von Materie und Form[1]), die sich Thomas zu eigen macht. Sie wird das Prinzip und Fundament seiner Psychologie. Mit ihrer Hilfe gestaltet der Aquinate das Verhältnis von Leib und Seele so, dass es ein natürliches, dem Kompositum Mensch

[1]) S. Physik 1. Buch und Metaph. 7. Buch von Aristoteles.

zukommendes und entsprechendes wird[1]). Dabei bereichert er diese Lehre mit eigener Geisteszutat, indem er das beim „Philosophen" unklare Diktum „νους θυραθεν"[2]) eindeutig bestimmt und ihm eine solche Auslegung gibt, dass sowohl die Stellung der Psyche zum Körper wie die Stellung der Psyche zur anima intellectiva verständlich und begreiflich wird[3]). Die fruchtbarste Anregung für die Unsterblichkeit gab natürlich von Seiten des Aristoteles dessen Lehre, dass die Vernunft stofflose Form ist und an kein Organ gebunden ist[4]). Sie kann sogar das leibliche Leben überdauern. Unklar bleibt jedoch hierbei, ob ein Fortbestehen persönlicher Erinnerung nach dem Tode möglich ist, da beim Stagiriten wohl kaum von einer Individualität des vernünftigen Seelenteils gesprochen werden kann. Anders bei Thomas. Für ihn ist die anima intellectiva forma substantialis mit den zwei auszeichnenden Tätigkeiten des Denkens und Wollens. Diese wurzeln in der Seele als ihrem Subjekt und verbleiben ihr auch nach der Trennung vom Leibe. Daher ist seine Unsterblichkeit eine persönliche und individuelle.

Dass Denken und Wollen in der Seele als Subjekt haften, mit andern Worten ihr Wesen ausmachen, während die andern Potenzen die Seele nur zum Prinzipe haben, ist arabische Lehre, und wir kommen damit zu dem letzten Bestandteile der Immortalitätslehre des englischen Lehrers.

3. Die arabischen Elemente.

Grossen Einfluss hatten die Araber auf die Scholastik mit der von Avencebrol stammenden Auffassung gewonnen, dass die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Thomas lehnt diesen Standpunkt ab, zollt ihm aber dadurch in etwas Anerkennung, dass er die Eventualität desselben annimmt, aber trotz dieser Eventualität an der Einfachheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele festhält.

Schluss.

„Deum et animam scire cupio"[5]), so hatte einst Augustinus in glühender Begeisterung für die Wahrheit ausgerufen. Dieser Ruf fand freudigen Widerhall in jener Zeitperiode, die wir gewöhnlich mit dem Namen Scholastik bezeichnen. Und man kann sagen, die besten Kräfte und die erprobtesten Geister setzte die Scholastik für die Erforschung dieser Probleme ein, für die Erkenntnis Gottes und für das Wissen um die Seele. Den Gang der Untersuchungen über die Seele aufzuzeigen, war der Zweck vorliegender Arbeit.

[1]) Contra Gent. G. I 2 c. 68 naturaliter (anima intellectiva) unitur corpori ad complendam speciem humanam.

[2]) Aristoteles, De gener. animal 2. 3. med.

[3]) Aristoteles, De anim. 3, 4 § 9—12 ed. Trend.

[4]) Aristoteles, De an. 3, 5 und 3, 6.

[5]) Solil. I 7.

Von bescheidenen Anfängen ausgehend, in denen fast nur reproduziert wurde, kam besonders durch das Auftreten des Aristoteles ein frischerer Zug in die mittelalterliche Psychologie, der bei den Grössen der Scholastik zu anerkennenswerten Erfolgen führte. Um so auffallender muss es daher sein, dass es der Kritik eines Mannes gelang, das scheinbar zu solide System zu erschüttern und wankend zu machen. Wo liegt der Schlüssel zu dieser merkwürdigen Tatsache? Er liegt zunächst darin, dass das ganze scholastische Lehrsystem zu wenig auf die Erfahrung Bezug nahm und sich meist mit blosser Spekulation begnügte. So staunenswert uns daher auch die Leistung eines Thomas vorkommt, so findet sich bei ihr doch kein Argument, das, philosophisch gesprochen, mit Stringenz die Immortalität beweisen könnte. Denn nur im Zusammenhang mit einer ganzen Weltansicht, der theistisch-teleologischen nämlich, lässt sich die Postexistenz mit Stringenz ableiten und beweisen. Dies hatte sein wissenschaftlicher Gegner, der scharfsinnige Duns Skotus, bald erkannt und er lief daher gegen alle scholastischen Unsterblichkeitsbeweise Sturm. Nur vor etwas machte er Halt, vor jenem rätselhaften und schier geheimnisvollen Ausspruch des Heiden Aristoteles, „dass der Nus von aussen komme". Denn dieser Ausspruch nimmt Bezug auf jene vorhin angedeutete Weltordnung Gottes und verweist die Unsterblichkeit in das Gebiet des Glaubens. Dahin gehört sie denn auch, wenn auch nicht geleugnet werden soll, dass diese Glaubenswahrheit durch die Resultate der Wissenschaft gefördert und gestützt werden kann, in diesem Falle besonders durch die Ergebnisse der empirischen und metaphysischen Psychologie. In letzterer Beziehung haben die Philosophen der Scholastik ihre Schuldigkeit getan, und besonders Thomas hat so reichhaltiges und gediegenes Material herbeigeschafft, dass man mit Kant sagen kann: Er machte die Unsterblichkeit zu einem Postulate der praktischen Vernunft. Wir begreifen daher, dass die Nachfolger des Aquinaten sich in Bezug auf die Postexistenz mehr an die Offenbarung halten und ein Dante[1]) beispielsweise in seinem „Gastmahl" schreibt und betet: „Und so glaube und bekenne ich und bin dessen gewiss, nach diesem Leben zu einem andern, besseren zu pilgern, dorthin, wo jene glorreiche Frau lebt, in die meine Seele verliebt war, so lang sie stritt".

[1]) Sauter, Dantes Gastmahl (Freiburg 1911) 172/73.

Lebenslauf.

Ich Max Kreutle wurde geboren zu Echlishausen Bez.-Amt Günzburg am 26. Dezember 1887 als Sohn der Oekonomens- und Handelseheleute Johann und Margaretha Kreutle, letztere geb. Singer. Von 1893—1898 besuchte ich die Volksschule meiner Heimat und von da an dann das Kgl. Gymnasium zu Dillingen a. D. 7 Jahre gehörte ich dort dem bischöfl. Knabenseminar als Zögling an. 1907 bezog ich dann die Universität München und oblag daselbst philosophischen, philologischen und theologischen Studien, und zwar zunächst als Stadtstudent und von 1909 an als Conviktor und Alumnus des Herzoglichen Georgianums. Meine Lehrer waren: In der theologischen Fakultät: Atzberger (Dogmatik), Bardenhewer (Neues Testament), Espenberger (Apologetik), Friedrich (Dogmatik), Gietl (Kirchenrecht), Göttsberger (Altes Testament), Knöpfler (Kirchengeschichte), Schnitzer (Pädagogik), Seitz (Apologetik), Walter (Moral), Weigl (Liturgik). In der philosophischen Fakultät: Hartmann (Italienisch), Simon (Französisch), Wells (Englisch), Hertling (Philosophie), Lipps (Psychologie), Pfänder (Psychologie), Ranke (Anthropologie), Röntgen (Physik), Schneider (Philosophie und Psychologie). Professor Schneider war es vor allem, der mein Interesse für die Scholastik weckte und vorliegende Arbeit anregte. Da ich hierzu viel Quellenmaterial benötigte, kam mir der Aufenthalt im Georgianum sehr zu statten. Denn hier fand sich eine reichhaltige scholastische Bibliothek, die mir durch das Entgegenkommen von Herrn Direktor Weigl und Subregens Dr. Zellinger bereitwilligst zugänglich gemacht wurde. 1911 fand ich Verwendung in der Seelsorge, zunächst als Hilfsgeistlicher in Dürrlauingen und Mönstetten, dann noch im selben Jahre als Hausgeistlicher am Cassianeum zu Donauwörth und seit 1917 als Pfarrer in Zirgesheim. Auf diese Weise verzögerte sich meine Promotion bis 1914 und die Drucklegung meiner Arbeit sogar bis 1918. Beim Abschluss derselben gedenke ich in Dankbarkeit aller meiner Lehrer, besonders derjenigen, die mir ratend und fördernd zur Seite standen. Und das ist in erster Linie Herr Professor Dr. Schneider, Strassburg, und der nachmalige Referent meiner Arbeit Geheimrat Dr. Clemens Baeumker, München.